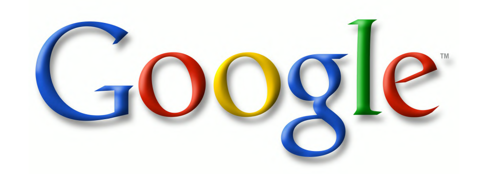
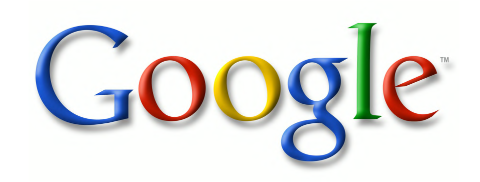





A 3 9015 00389 792 6
University of Michigan – BUHR


1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



LES MAITRES

DE

LA PENSÉE CONTEMPORAINE

PRINTED IN FRANCE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

Socialistes allemands et Nihilistes russes. 2e édition 1 vol. in-12 de la *Bibliothèque d'histoire contemporaine* . . . . 3 fr. 50

L'Évolution du socialisme. 1 vol. in-12 de la *Bibliothèque d'histoire contemporaine* . . . . 3 fr. 50

Pensées et Fragments de SCHOPENHAUER, publiés avec une *Introduction* et des *Notes* par J. BOURDEAU. 18e édition, 1 vol. in-12 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. . . . . 2 fr. 50

LIBRAIRIE HACHETTE

La Rochefoucauld. 1 vol. in-16 de la collection « *Les Grands Ecrivains* ».

LIBRAIRIE CALMANN LÉVY

Mémoires de HENRI HEINE, publiés avec une *Introduction* par J. BOURDEAU. 1884.

LES MAITRES

DE

LA PENSÉE CONTEMPORAINE

PAR

J. BOURDEAU

CORRESPONDANT DE L'INSTITUT

STENDHAL — TAINE — RENAN
HERBERT SPENCER
NIETZSCHE — TOLSTOÏ — RUSKIN
VICTOR HUGO

Bilan du XIXe siècle.

TROISIÈME ÉDITION

PARIS

FÉLIX ALCAN, EDITEUR

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1904

LES MAITRES
DE
LA PENSÉE CONTEMPORAINE

STENDHAL

En un temps de politique exaspérée, c'est une agréable diversion de s'occuper de Stendhal : « Lorsque la politique, disait Stendhal, intervient dans une conversation agréable, elle fait l'effet d'un coup de pistolet dans un concert. » — Il professait l'aversion de la flagornerie électorale : « Je ne veux faire la cour à personne, moins encore au peuple qu'au ministre, moins encore au bottier de M. Guizot qu'à M. Guizot. » En pleine lune de miel de la Révolution de Juillet, il écrivait : « Je pense que la Chambre actuelle nous conduit à cet état lamentable de République, horrible partout ailleurs qu'en Amérique. Voilà le véritable choléra morbus. Notre société tend à anéantir tout ce qui s'élève au-dessus du médiocre. » Au règne d'une aristocratie de cabaret, il allait jusqu'à préférer la monarchie de Ferdinand VII. Il a prévu que la lutte acharnée entre les partis, pour un pouvoir qui procure à la majorité le droit de tout faire, établirait la

guerre civile en permanence, et empoisonnerait l'existence dans les petites villes où l'on était jadis si gai. « Grâce à ce régime, ajoutait-il, les Français, vers la fin du dix-neuvième siècle, s'abrutiront complètement. » Essayons de nous désabrutir, du moins pendant quelques instants, en compagnie d'un esprit si vif et si excitant.

I

LA VIE ET L'ŒUVRE DE STENDHAL

Stendhal est un de ces auteurs dont on parle, mais qu'on ne lit guère. Il représente le dandysme en littérature, l'homme des cénacles, le contraire de l'homme des foules. Esprit précurseur, il a exercé une influence considérable sur un artiste tel que Mérimée, sur un penseur tel que Taine, pour ne parler que des morts. Il a sa place marquée dans l'histoire littéraire du dix-neuvième siècle. Sa vie est piquante comme une comédie, attachante comme un roman. Il a vécu ses livres et ne doit rien à personne. Ou, du moins, s'il a des modèles, tels que Marivaux, pour l'analyse des mouvements du cœur, il ne perd rien de sa propre originalité. M. Chuquet vient d'écrire sa biographie définitive (1).

M. Chuquet compte parmi nos premiers historiens.

(1) *Stendhal-Beyle*, par ARTHUR CHUQUET, de l'Institut; Paris, Plon, 1902.

Ses *Guerres de la Révolution* offrent un modèle d'exactitude et de clarté. Son *Précis de la Guerre de* 1870 est un ouvrage classique. Comme étude d'ensemble, nous ne connaissons rien de comparable à sa *Jeunesse de Napoléon*. Et il semble bien que c'est Napoléon qui a conduit M. Chuquet à Stendhal. Beyle est un témoin précieux pour les guerres de l'Empire, l'esprit du règne impérial, le contraste entre l'ancien régime et le nouveau, la vie de société sous la Restauration. Enfin, il y a des affinités entre Stendhal et son dernier biographe. L'auteur de *Rouge et Noir* fut l'initiateur du roman réaliste ; M. Chuquet est un adepte du réalisme en histoire. Lisez alternativement une page de Michelet et une page de M. Chuquet, vous saisirez sur le vif l'opposition du romantisme et de la méthode critique qui exclut de l histoire tout mysticisme, et qui s'en tient à vérifier les dates et à classer des faits vrais.

La biographie analytique de Stendhal est le triomphe de cette méthode. On trouverait difficilement l'exemple d'un écrivain plus mystificateur, plus habile à irriter et à dérouter la curiosité du lecteur que « Monsieur Beyle », comme l'appelait Flaubert, et qui ait été plus préoccupé d'arranger les faits, par le désir constant de braver les préjugés, de jouer un rôle brillant et flatteur. « Vous mentez effrontément », lui écrivait un jour son ami Jacquemont, et Stendhal, relisant la lettre, ajoutait en marge : « Vrai. » Déjà les archivistes et les collectionneurs du *Stendhal Club* (car il y a, paraît-il, en France un Stendhal-Club, comme, en Allemagne, un *Gœthe Verein*), M. Casimir Stryienski, qui a dépouillé et déchiffré les soixante liasses de manuscrits stendhaliens que renferme la bibliothèque de Grenoble, et d'où l'on a tiré le *Journal*, la *Vie de Henri Brulard*, les *Souvenirs d'égotisme*, les nouvelles

inédites, les pages sur Napoléon, M. Henri Cordier, le spirituel auteur de *Stendhal et ses amis*, *Comment a vécu Stendhal*, ont révélé bien des supercheries et des subterfuges. M. Chuquet, qui n'est pas un beyliste, complète et achève l'enquête. Stendhal sort de la pénombre, sa figure s'éclaire à la lumière de ces « petits faits vrais » dont il raffolait, mais qu'il dénaturait à son avantage. Il y perd quelque peu de sa méchanceté, de son satanisme, c'est-à-dire de son prestige.

Beyle prétend, par exemple, que, dès l'âge de quatre ans, il eut horreur de la religion : mais nous savons qu'il servit la messe dans un couvent de la Propagation à Grenoble, et dans la maison familiale pendant la Terreur, et nous ne pouvons admettre, malgré la meilleure volonté du monde, que l'enfant de chœur fût déjà un hypocrite de la force de Julien Sorel. Il raconte qu'il éprouvait pour sa mère, qu'il perdit à sept ans, un amour sensuel : son immoralité précoce a pour but de nous étonner autant que son impiété. Il traite communément son père de bâtard, de barbare, de Tartufe avare, et, à sa mort, il n'éprouve aucun chagrin ; mais, en 1803, il en parle avec émotion. Quand sa tante Séraphie, vieille fille abhorrée, qu'il soupçonne de faire l'amour avec son père, vient à décéder, il se jette à genoux pour remercier Dieu de cette délivrance ; mais il se trouve qu'il lui en voulait moins en 1808 qu'en 1835, lorsqu'elle n'était plus qu'un souvenir. Il se vante de la joie que lui causa l'exécution de Louis XVI. Il avait alors dix ans (1). Or, dans son journal de 1806 il se dit royaliste. Il se réjouit de voir des prêtres monter sur l'échafaud ; mais il se bornait alors à détester les abbés qu'on lui donnait

(1) Il était né le 23 janvier 1783.

pour précepteurs. Il semble bien qu'il fut un de ces écoliers rebelles et insupportables qui prennent le contre-pied de tout ce qu'on leur enseigne. Admis à l'Ecole centrale de Grenoble, il frayait peu avec ses camarades, qui l'avaient surnommé la « Tour ambulante », à cause de sa corpulence. Il étudiait passionnément les mathématiques « parce qu'elles n'admettent pas l'hypocrisie et le vague », ses deux bêtes d'aversion, — mais, en réalité, tout simplement pour se préparer à l'École polytechnique.

Il débarque à Paris, le 10 novembre 1799, juste au lendemain du 18 brumaire, et déjà se manifeste son humeur capricieuse. Il renonce à ses examens, il tombe malade et il est malheureux. Mais il a une lettre pour ses cousins Daru. C'est aux Daru que nous devons l œuvre de Stendhal. Beyle écrivait sous la Restauration au comte Pierre Daru : « Je dois aux dignités dont vous avez été revêtu de n'être pas un petit bourgeois plus ou moins ridicule, d'avoir vu l'Europe et apprécié les avantages des places. » C'est Daru qui le fera nommer lieutenant de cavalerie, adjoint aux commissaires des guerres, auditeur au Conseil d'Etat, inspecteur du mobilier de la Couronne. Tandis qu'en 1800 Pierre Daru fait travailler le jeune Beyle dans son salon doré, au ministère de la guerre, le bon et aimable Martial Daru, qui eut vingt-deux maîtresses, raconte Beyle, et des plus jolies, l'initie à la vie élégante. Il le mène dans la loge de Clotilde, une actrice de l'Opéra, qui s'habille et se déshabille, sans gêne aucune, devant notre provincial ébloui. « Je dois à Martial Daru, raconte Beyle, le peu que je sais dans l'art de me conduire avec les femmes. » Il n'est que trop zélé à profiter des leçons : en 1810, il osera lever les yeux sur Mme Pierre Daru, dame de la cour, femme de l'inten-

dant général. Il faut lire dans M. Chuquet les innombrables et réjouissantes histoires d'amour dont Beyle fut le héros ou la victime aisément consolée. Toutes ne se peuvent narrer. L'un des épisodes les plus divertissants fut son odyssée à Marseille en compagnie d'une actrice, Mélanie Guilbert. Pour vivre près de la belle, le jeune Beyle prit une place de commis dans un magasin d'épicerie.

Il alla rejoindre les Daru dans la campagne d'Italie. Fou de joie, il passe le Saint-Bernard deux jours après Napoléon. Le voilà lieutenant au 6e dragons, aide de camp du général Michaud. S'il n'avait donné maintes preuves de bravoure et de sang-froid, on serait tenté de le prendre pour le *miles gloriosus* en personne, tant ses récits sont sujets à caution. Il n'a jamais assisté à la bataille de Marengo, bien qu'il le laisse entendre sans le dire expressément, et sa carrière militaire se borne à la courte et obscure campagne du Mincio. Las des conversations de ses camarades, il ne tarde pas à donner sa démission, et il invente une foule de prétextes pour l'expliquer. Il fait les campagnes de Prusse et d'Autriche ; mais cette fois dans l'intendance, attaché à l'état civil de Daru. Il n'est pas vrai — M. Chuquet en fournit la preuve irrécusable — qu'il ait été présent à la bataille d'Iéna. Quant à la bataille de Wagram, où, raconte-t-il, les boulets pleuvaient autour de lui, et où le mot emphatique d'un colonel : « C'est une bataille de géants », lui enleva immédiatement l'impression de grandeur, sa correspondance le trahit. Il n'entendit tonner les canons que de loin, car il était, ce jour-là, à Vienne, étendu sur une chaise longue, accablé de fièvre et de migraine, en proie à ce que ses chers Italiens appellent le mal français.

La période la plus brillante pour lui s'écoula de 1810 à 1812, à Paris, puis à Milan; auditeur au Conseil d'Etat, ayant voiture de maître, ses entrées à la cour, faisant fête et menant grande vie, il s'ennuie. Il lui faut le divin imprévu. Il quitte volontairement tous ses plaisirs, et demande à suivre la campagne de Russie. Mais les dates prouvent encore qu'il n'assista pas au passage du Niémen, bien qu'il le décrive, qu'il ne vit pas l'encombrement de l'armée composée de tant de nations traverser le fleuve en chantant. A l'en croire, il aurait pris cette retraite dantesque de Russie « comme un verre de limonade ». Nous savons qu'il eut ses heures d'intrépidité, et aussi, comme les autres, — sa correspondance en fait foi, — ses heures de découragement et de désespoir. Il revint à Paris malade, écœuré de la guerre, « blasé pour toujours sur les plaisirs de la neige ». Nous ne finirions pas si nous voulions énumérer toutes les histoires de Beyle. Ses souvenirs devraient porter en sous-titre : *Poésie et Vérité*, en donnant à *poésie* le vrai sens, qui est *menterie*. Néanmoins, sur les diverses phases de l'épopée impériale, sur l'enthousiasme juvénile des officiers de l'armée d'Italie, sur les généraux gorgés et fatigués des dernières années, sur les peuples et les pays où l'a promené le balai de la guerre, ou sa fantaisie amoureuse, éprise des jouissances de l'art, Beyle, profond psychologue nous a laissé des aperçus plus frappants que ne pourraient le faire des observateurs scrupuleusement exacts.

Lors de la première Restauration, comme tant d'autres il renia Napoléon, un peu son ennemi, tant qu'il était son maître, et qui ne lui parla qu'une fois malgré ses dires. Il l'appelle, à son tour, *Buonaparte*. Il ne méprisa les Bourbons et ne se proclama jacobin-bona-

partiste qu'après qu'ils eurent refusé ses services. Les Cent Jours le laissèrent indifférent. La cristallisation se produisit à la distance de Sainte-Hélène. Napoléon devint son idéal. Rallié à la branche cadette, en 1830, il fut nommé consul à Trieste, puis à Civita-Vecchia.

A partir de 1814, Beyle mène d'abord à Milan, jusqu'en 1820, où il connut Byron, Manzoni ; puis à Paris, jusqu'en 1830, où il fréquenta la bonne et surtout la mauvaise société, une existence d'homme du monde à l'esprit imprévu, paradoxal, de dilettante, de cavalier à bonnes fortunes, de gentilhomme de lettres. C'est durant cette seconde moitié de sa vie, après une expérience rare chez les écrivains, qu'il a composé ses ouvrages. Il a connu les hauts et les bas, il a fait divers métiers : soldat, fonctionnaire, administrateur, voyageur amusé et insouciant. Il a parcouru les champs de bataille jonchés de cadavres dont les roues de sa voiture faisaient éclater les entrailles. Il a vu les hommes dans toutes les conditions, et dans des situations qui mettent à nu le fond de la nature humaine. Il a fait cette découverte que le monde qu'on peint dans les livres ne ressemble pas plus au monde réel « qu'une charrue ne rappelle un moulin à vent ».

Pour mieux comprendre l'esprit de Stendhal, il faut connaître son caractère pétri de contradictions et de contrastes. Sanguin, presque apoplectique, c'est un sensuel et en même temps un sentimental. Il goûte l'amour sous forme de plaisir et de passion. Il a souvent deux femmes sur les bras. Tandis que la maîtresse qu'il entretient, quand il a de l'argent, l'attend chez lui, tous les soirs, avec un perdreau froid et du champagne, il éprouve pour une autre femme, dont il a entrepris la conquête, les émotions de Werther à l'égard de Charlotte. Il écrit sur ses bretelles la date de ses

victoires, et il aime l'heure de l'*Ave Maria*, l'heure des joies de l'âme, l'heure d'une douce tristesse qui s'augmente encore au son des belles cloches, l'heure de cette mélancolie si chère à la vanité, puisqu'elle consiste à dire : « *Je suis si bon, comment ne puis-je trouver des hommes tels que moi?* » Beyle avait l'apparence d'un silène de Jordaens, mais avec une physionomie fine dans un masque empâté, des yeux pleins de flamme, dont le sourire était délicieux. La musique de Cimarosa et les tableaux du Corrège le plongeaient dans la plus exquise rêverie. D'ailleurs, ce sentimentalisme ne nuit pas à l'égoïsme. Beyle manque étonnamment de mémoire pour tout ce qui ne l'émeut plus. Il va où le pousse son caprice, incapable de se rien refuser, de souffrir la moindre gêne ou le moindre ennui.

Il y a chez ce sybarite un homme d'action, un fanatique d'énergie. Il a joué un rôle honorable dans cette admirable administration napoléonnienne. Il a bien servi son empereur et son pays, Lors de l'invasion, attaché au comte de Saint-Vallier, il a eu son heure d'activité patriotique, la plus noble de sa vie. Il était susceptible de devenir un conducteur d'hommes.

Le trait saillant de ce caractère, trait profondément moderne, c'est que l'homme de sentiment et d'action se double en lui de l'analyste le plus clairvoyant, et les deux personnages ne se contrarient pas, comme, par exemple, chez Benjamin Constant. Le reflet de la pensée ne paralyse pas chez Beyle la volonté, ne ralentit pas les palpitations du cœur : elle éclaire. Mais par là Beyle tourne à l'ironie de soi-même, au sarcasme amer, au désenchantement de la sensibilité déçue ou satisfaite au contraste du rêve et de la réalité, à la gaieté animale, à l'obscénité, au cynisme. Si, tout en s'efforçant de paraître plus méchant qu'il n'est, il est

bon, c'est d'une bonté de sceptique : l'intrépide Don Quichotte se transforme aisément en un Méphistophélès gras et réjoui.

La philosophie de Stendhal, qu'il appelle le *beylisme*, n'est que l'expression raisonnée de son tempérament personnel. Pour être philosophe, il ne s'agit pas de prêcher de hautes sublimités morales, une poésie obscure et mal écrite, comme les Allemands, ou, comme Cousin, de parler élégamment de brillantes chimères : il faut être clair, sec, sans illusions. Un banquier qui a fait fortune, et qui possède pour maîtresse une fille d'Opéra, est admirablement préparé à philosopher. L'immoralité profonde, disait Weiss, est probablement l'attribut commun et la condition d'activité des grands observateurs de l'homme et de la nature.

Beyle est aussi étranger qu'hostile à la renaissance chrétienne et spiritualiste inaugurée par Chateaubriand au lendemain de la Révolution. Il s'est fait, non pas à quatre ans, comme il s'en vante, mais à vingt ans, avec Hobbes, Condillac, Helvétius, Cabanis, sa conception du monde ; il prétend la justifier par l'observation et par l'expérience. C'est l'épicurisme pur. Au delà de l'expérience, il n'y a rien que nous puissions connaître. Notre Moi est un conflit de sensations, les unes agréables, les autres désagréables. Toutes nos actions n'ont d'autres mobiles que de rechercher le plaisir et de fuir la douleur : « L'homme n'est pas libre de ne pas faire ce qui lui fait le plus de plaisir à chaque moment. » Le lieutenant Louaut va se jeter à l'eau pour sauver un inconnu qui se noie : c'est qu'il a besoin de s'estimer lui-même. Il préfère risquer la mort plutôt que de se dire : « Lieutenant Louaut, vous êtes un lâche. » L'honneur et l'héroïsme ne sont donc qu'une forme supérieure du plaisir. Beyle ne voit dans

les moines ascètes que des gens qui n'ont pas le courage de se tuer : leurs supérieurs jouissent du plaisir de commander.

Chaque être intelligent, jeté sur cette terre sans savoir pourquoi, s'en va donc tous les matins à la chasse du bonheur. Il réussit d'autant mieux, qu'il sait ce qui lui fait réellement le plus de plaisir, et qu'il le poursuit avec plus d'énergie. De là l'impérieuse nécessité d'étudier minutieusement les vibrations de son âme et la bataille de ses sentiments, d'*inventer* sa destinée, au lieu de la *copier* sur les autres, *de se faire à soi-même sa propre morale*, de satisfaire les passions nobles, qui rendent heureux, et d'extirper les passions basses, qui produisent plus de malheur que de vrai bonheur.

Cette chasse au bonheur met les hommes en conflit ou en esclavage. Il n'est pas moins nécessaire de les connaître que de se connaître soi-même, de percer à jour les sentiments intimes de ceux qui nous environnent. « Je me sens fait, écrivait Beyle dès 1804, pour connaître les caractères, c'est ma manie. » A quelqu'un qui lui demandait un jour quel était son métier, Beyle répondait : « Observateur du cœur humain. » Le quidam, effrayé, le prit pour un espion (1).

Beyle passe sa vie à étudier le caractère des individus et des peuples, la façon dont ils vont à la chasse du bonheur. Il remarque, par exemple, que les Allemands ont la manie du mariage. Il se garde bien d'imiter les Allemands. Servitude pour les hommes, le mariage n'est avantageux que pour les femmes : une fois mariées, elles font ce qu'elles veulent.

Les Français n'ont qu'une passion, la vanité, cause d'étiolement du caractère, car elle soumet aux conve-

(1) Lui-même se croyait sans cesse sous l'œil de la police.

nances, à l'opinion, passion malheureuse, qui empoisonne la vie par la crainte du ridicule. En toutes choses, le Français ne songe qu'à faire effet, à montrer « soi supérieur ». Beyle n'a pas assez de raillerie pour cette maladie nationale, qu'il partageait au plus haut point. Nul ne fut plus épris des beaux uniformes, des décorations, de la particule dont il s'affubla. Devenir baron était son rêve. Il justifiait ce snobisme par la sottise universelle qui juge les gens sur l'habit.

Mais parlez-lui de sa chère Italie, de sa Lombardie, de Milan, sa vraie patrie, du théâtre de la Scala, des ballets de Viganò ; voilà des gens qui entendent la chasse du bonheur, qui se livrent à l'amour sans se préoccuper du « qu'en dira-t-on ». Il n'existe de préjugés en Italie que dans les basses classes. Unir les sensations tendres aux sensations fortes, l'Italie de Machiavel, de Léonard et de César Borgia, à celle du carnaval de Venise, voilà l'idéal suprême.

Beyle ne professe qu'une religion, celle de l'Energie et de la Beauté, « qui est une promesse de bonheur ». Il éprouve à l'égard de Dieu une animosité personnelle, l'enfermant dans ce dilemme : « Ou IL n'existe pas, ou IL est méchant. » Jupiter s'est montré moins mauvais que Jéhovah ; son culte était une fête. Jupiter n'a pas inventé la peur de l'enfer, l'inquisition et le puritanisme. Beyle pardonne toutefois au papisme parce qu'il favorisa tous les arts. Il finit par se réconcillier avec les jésuites, en haine du protestantisme, qui gâte le monde par l'ennui qu'il répand. Si François Ier eût embrassé le calvinisme, les Français seraient devenus tristes comme les Genevois.

Les livres de Beyle, en apparence si décousus, ne sont que l'illustration de ses goûts et de ses idées propres. Il ne songe pas un instant au public, à la mode

régnante. Il écrit chaque matin pour se donner du plaisir avec des mots, pour se distraire, comme on fume un cigare.

L'amour fut la grande affaire de sa vie. « Je ne l'ai jamais vu, dit Mérimée, qu'amoureux ou croyant l'être. » Avant de théorétiser l'amour, il le pratique, « attaquant » les Jeannetons et les Clymènes, les filles d'auberge et les comtesses, les Allemandes, les Anglaises, les Françaises, les Italiennes, « qui sont les femmes les plus femmes de l'univers ». Il a « mis à les avoir » autant d'attention qu'à une partie de billard. Toutefois, ce n'est pas un don Juan, car il est réellement épris, et se résigne pendant plusieurs années au rôle de *patito*. D'ordinaire il se déprend vite. Les femmes ressemblent aux romans : « ils amusent jusqu'au dénouement, et deux jours après on s'étonne d'avoir été intéressé par des choses si communes ». L'imprévu qu'il trouve près d'elles n'est pas toujours le *divin imprévu* : il lui arrive de se réveiller, non plus au chant de l'alouette, mais au cri rauque du coq d'Esculape. A travers tant d'aventures, il ne rencontra jamais la femme qu'il eût aimée, la femme « douée d'une grande âme », Mme de Rénal, Mlle de la Môle, dans *Rouge et Noir*, la duchesse de Sanseverina, dans *La Chartreuse de Parme*.

Le livre de *L'Amour* n'est pas dénué de préciosité. On connaît les théories de Stendhal sur les neuf particularités de la pudeur, les six tempéraments, les quatre formes de l'amour : l'*amour physique*, celui des bêtes, des sauvages, des Européens abrutis ou pressés; *l'amour goût, l'amour vanité* — le seul que connaissent les Français de la classe moyenne ou supérieure (car, depuis la Révolution, il n'y a plus d'énergie en France que dans le peuple, le peuple seul assas-

sine par amour, parce qu'il est pauvre, et n'a pas le temps de songer à l'opinion); *l'amour passion*. M. Faguet juge l'énumération incomplète ; il ajoute : *l'amour de tête*, *l'amour habitude*, *l'amour amitié*; il oublie *l'amour haine*.

I love and hate her.

(Shakespeare, *Cymb.*, III, 5.)

Ce qu'a peint Stendhal, c'est la célèbre *cristallisation*, l'effet de l'imagination dans l'amour. Il dit *comment* on aime, sans expliquer *pourquoi* l'on aime. Si vous êtes curieux de le savoir, lisez *La Métaphysique de l'amour* de Schopenhauer.

Armance, le premier roman de Stendhal, exprime le malheur de l'homme dont la nature a fait moins qu'un homme. Contrairement à l'opinion commune, M. Ed. Rod goûte ce roman, à cause de la délicatesse du sentiment (1). Il ne plaît d'ordinaire que par le côté scabreux et d'ailleurs voilé.

Beyle, critique d'art, cherche dans la littérature, la musique, la peinture, le plaisir qu'elles nous causent. Il prétend démontrer, dans *Racine et Shakespeare*, que la tradition classique et la tragédie surannée ont fait leur temps. Une littérature qui plaisait aux courtisans de Louis XIV est lettre morte pour les hommes qui ont vu la Révolution et la retraite de Moscou. Ils exigent de nouvelles images, une nouvelle langue, un nouvel art plus conforme à leur manière de sentir. Il oppose la musique de Rossini au vieil opéra-comique. La *Vie de Haydn* est un audacieux plagiat. L'*Histoire de la peinture en Italie* expose que

(1) Voir la pénétrante étude de M. Ed. Rod sur Stendhal : *Collection des Grands Écrivains*; Paris, Hachette.

le *Beau* n'est pas immuable, que chaque peuple, chaque climat, chaque tempérament produit un idéal de beauté différent. Ce sont là, pour le temps où il les émet, des idées hardies.

Rome, Naples et Florence, les *Promenades dans Rome*, les *Mémoires d'un touriste* apprennent aux Français à sortir de leur coquille, à regarder autour d'eux, à voyager, à observer, à chercher du plaisir dans l'infinie diversité du passé et du présent, à promener un miroir sur une route, au lieu de se repaître d'idées abstraites et de pensées creuses.

La Chartreuse de Parme est une brillante mascarade italienne. *Rouge et Noir* est le chef-d'œuvre de Stendhal et le roman du siècle. Il forme en quelque sorte le pendant des *Liaisons dangereuses*. Valmont nous apparaît comme le dernier personnage d'une aristocratie blasée et corrompue. Julien Sorel est le héros du nouveau régime qui vient de détruire l'ancien. C'est le plébéien instruit et dénué, avide de toutes les jouissances et qui s'exerce à les poursuivre sans scrupule et sans remords. Il engage la lutte de la pauvreté contre la richesse, du mérite contre le rang. Sous l'Empire, Julien aurait tracé sa voie triomphale en servant le démon de la guerre. Sous la Restauration, il lui faut invoquer le démon de la ruse, et il songe d'abord à revêtir la soutane du prêtre. Stendhal oppose le Rouge et le Noir, c'est-à-dire l'Uniforme et la Soutane. On allie aujourd'hui pour les confondre le sabre et le goupillon. Il y a sans doute en France, à l'heure présente, des milliers de Julien Sorel ; ils songent à parvenir non par le courage militaire, non par la feinte dévotion, qui ne mènent plus à rien, mais par l'hypocrisie sociale et humanitaire, qui conduit à tout. Julien deviendra socialiste et franc-maçon.

Le style de Stendhal reflète son esprit. C'est une simple notation de pensées sans rhétorique, c'est-à-dire sans développement et sans emphase. Il prend pour modèle le Code civil. On doit tondre ses phrases au lieu de les friser. Stendhal ne pouvait souffrir l'enflure de Chateaubriand, qu'il haïssait, la poésie musicale de Lamartine, qu'il trouvait creux et vide, la plasticité de Hugo, exagéré et ridicule, la solennité d'Alfred de Vigny, lugubre et niais. Et devant ces jugements dédaigneux, nous partageons l'ébahissement de Candide chez le sénateur Pococurante : « Quel homme supérieur !... quel grand génie ! rien ne peut lui plaire. »

Les livres de Stendhal ne trouvaient d'ailleurs aucun public. Il n'en retirait en douze ans que 5.700 francs. Ses amis s'en moquaient à l'envi, et il prenait très bien ce genre de moqueries. La moins apparente de ses vanités était celle d'auteur. Pour n'avoir pas l'air dupe, il traitait lui-même *Rouge et Noir* de fade rapsodie. Vers la fin de sa vie, il parlait de l'Académie à M. Molé. Mais il ne recherchait, prétendait-il, que le traitement : les académiciens sont des fonctionnaires comme les receveurs de l'enregistrement, et leur nom est inconnu à vingt lieues de Paris.

« Je regarde mes ouvrages, disait-il, comme des billets à la loterie. » Il ajoutait qu'il ne serait compris que vers 1880. Il dédiait son œuvre à l'élite, aux *happy few*. Il se contentait de cent lecteurs, voire même d'un lecteur unique. Il en rencontra quelques-uns, mais qui comptent : Mérimée, qui ne lui ménageait pas les critiques ; Gœthe, qui admire dans *Rouge et Noir* la grande observation, le profond coup d'œil psychologique. Dès 1818, à propos de *Rome, Naples et Florence*, Gœthe écrivait : « Stendhal attire, il repousse, il intéresse, il im-

patiente et enfin on ne peut se séparer de lui. » Balzac publiait en 1840 l'éloge dithyrambique de *La Chartreuse de Parme*, et enviait à Stendhal le célèbre récit de la bataille de Waterloo.

Un jour, à Rome, Beyle s'aperçoit qu'il a cinquante ans. Il s'attendrit sur lui-même. Il jette un regard ému sur sa vie passée. Dans *Henri Brulard*, dans les *Souvenirs d'égotisme*, il fait un examen de conscience, il se demande s'il a été « heureux ou malheureux, gai ou triste, vaillant ou peureux ». A la fin, la tristesse l'emporte.

C'est fort bien de pratiquer l'épicurisme, de faire de la vie une partie de chasse au plaisir quand on possède jeunesse, santé, argent. Beyle avait perdu tous ces biens. Imprévoyant et prodigue, il ne lui restait pour vivre, vers 1827, que cinq francs par jour. Il fixa la date à laquelle il se tuerait. La Révolution de 1830 le tira de cette détresse : consul à Civita-Vecchia, il y connut la solitude et l'ennui. On le rencontrait souvent à Rome ; mais l'Italie de 1830 n'était plus celle qu'il avait adorée, l'Italie qui ne songeait qu'à faire l'amour et à écouter la musique : « L'Italie, disait-il, est profondément humiliée de n'avoir pas une robe lilas, comme ses sœurs la France et l'Espagne. » Lorsqu'il rencontra sur le Rhône George Sand, accompagnée de Musset, en route pour Venise, il la railla de ses illusions sur l'Italie; il lui dit que les artistes à la recherche du beau dans ce pays étaient de véritables nigauds, qu'elle ne devait s'attendre à y trouver aucune conversation agréable.

Il était las de son exil, il avait la nostalgie de Paris. Il en était réduit à l'amitié de ses deux chiens, l'un mélancolique, l'autre gai et vif : « J'étais triste de n'avoir rien à aimer. » De désespoir il songea sérieu-

sement à se marier, à épouser la fille d'une blanchisseuse, médiocrement laide, qui ne portait pas de chapeau. S'il faut en croire son secrétaire, une vraie peste, Beyle ne fut pas agréé, à cause de son impiété.

Il estimait qu'il ne faut jamais penser à la mort, qu'il n'y a que les pédants et les prêtres qui en parlent, qu'il la faut cacher comme une dernière fonction de la vie, malpropre et malséante. Il ne pouvait cependant s'empêcher d'y songer. Après une première attaque, où il s'était « colleté avec le néant », il s'affaissa sur le trottoir de la rue Neuve-des-Capucines, au coin du boulevard, le 22 mars 1842, à sept heures du soir. Mérimée, Colomb et un troisième ami accompagnèrent le corps au cimetière Montmartre.

De même qu'il avait renié sa famille, à l'exception de sa sœur Pauline, qu'il aima tendrement, il renia sa patrie jusqu'au delà de la mort. Il avait composé en italien cette inscription, qui se lit, au cimetière Montmartre, sur son tombeau.

Ci-gît HENRI BEYLE
Milanais.
Il a vécu, il a écrit, il a aimé (1).

La vraie patrie, selon lui, est celle où l'on rencontre le plus de gens qui vous ressemblent, et où, par conséquent, on a le plus de chance d'être heureux. Mais il a beau railler « la belle France », il est Français de pied en cap, par l'étourderie, la malice, la moquerie, le scepticisme. Il prétendait que les Français avaient donné leur démission en 1814 : il accusait le gouvernement de Louis-Philippe de pusillanimité dans la

(1) Qui giace ARRIGO BEYLE, Milanese. Visse, scrisse, amò.

question d'Orient. La guerre d'Algérie le transporta d'aise : « Elle a fait voir des têtes coupées à nos soldats. » Il espérait qu'en dépit de la République, à laquelle elle ne pouvait échapper, la France était appelée à se voir plus que jamais à la tête de la littérature et du monde. A côté de Beyle, cosmopolite et Milanais, on découvre un autre Beyle, un Beyle patriote et chauvin, un Beyle nationaliste.

II

L'INFLUENCE DE STENDHAL

La mort de Stendhal passa inaperçue. Les journaux qui la mentionnèrent écorchèrent son nom. Mais M. Bussière lui consacrait, l'année suivante, dans la *Revue des Deux Mondes* (1), une étude où il parlait de sa célébrité « clandestine ». Déjà l'influence de Beyle s'était exercée sur l'œuvre d'un des esprits les plus fermes et les plus fins, d'un des écrivains les plus artistes du dix-neuvième siècle, sur Mérimée. Ceux que la pensée de Stendhal a une fois mordus en garderont l'empreinte, la cicatrice ineffaçable.

Beyle avait rencontré Mérimée chez Lingay, à son retour de Milan, en 1821. Mérimée, qui n'avait que vingt ans, lui déplut d'abord par sa laideur, par son nez retroussé, par l'air méchant de ses petits yeux, par

(1) 15 janvier 1843.

je ne sais quoi d'effronté. Pourtant, malgré la différence d'âge, ils se lièrent. Ils passaient leur temps à discuter, et l'on imagine la conversation de ces deux observateurs si foncièrement ironiques. Leur amitié, dit M. Rod, à base de méfiance réciproque, était pimentée par la crainte d'être dupes l'un de l'autre. Mérimée nous a laissé sur Beyle la notice la plus moqueuse; on voit que Beyle l'a prodigieusement diverti; tel M. Barbey d'Aurevilly réjouit jadis M. Bourget. Dans une de ses lettres, Stendhal consulte Mérimée sur le cas scabreux d'Octave de Malivert, le héros du roman d'*Armance*. On a publié sept lettres de Mérimée à Stendhal, qui donnent mieux encore le ton de leurs entretiens, propos de club et de fumoir, mais qui, imprimés auraient leur place dans une bibliothèque de musée secret (1). Ils critiquaient réciproquement leurs ouvrages. Beyle était étranger à la ridicule vanité des auteurs. Il supportait parfaitement, raconte Mérimée, que Jacquemont inscrivit en marge de ses manuscrits : « *Détestable, style de portier* », etc... Mérimée reproche à Beyle, à propos du caractère de Julien Sorel, dans *Rouge et Noir*, « d'avoir exposé, à nu et au grand jour, certaines plaies du cœur humain, trop salopes pour être vues. Il y a, dans le caractère de Julien, des traits atroces, dont tout le monde sent la vérité, mais qui font horreur. Le but de l'art n'est pas de montrer ce côté de la nature humaine. » Ce n'est pas que Mérimée eût une meilleure opinion des hommes. Peut-être même va-t-il plus loin que Stendhal. Il croit que l'homme fait le mal, même d'une façon désintéressée, le mal pour le mal. Mais le goût, le tact l'aver-

(1) *Sept lettres de Mérimée à Stendhal*. Tiré à 25 exemplaires, Rotterdam, 1898.

tissaient que l'artiste doit garder retenue et discrétion. Il s'était fait une règle, à laquelle il est resté fidèle, et qui devrait être celle de tous ceux, grands ou petits, qui tiennent une plume : « *J'écris pour ceux qui valent mieux que moi.* » Stendhal, à son tour, blâme Mérimée de manquer de tendresse, de ne faire aucune avance à la sensibilité du lecteur. Or, Mérimée avait, au fond, le cœur bien moins inofficieux que Beyle; sous ses dehors de glace, il passa sa vie à obliger. Stendhal regrettait encore que Mérimée prêtât trop d'attention à la forme, au style. Il lui remontrait qu'une fois sur le champ de bataille, il faut tirer et non polir son fusil.

Mais, sur d'autres points, Mérimée a reconnu que les idées de Beyle avaient déteint sur les siennes. Comme Beyle, Mérimée ne goûte que les anecdoctes dans l'histoire, celles qui peignent les mœurs d'une époque. C'était surtout par le côté bizarre et grotesque que Beyle se plaisait à représenter la guerre ; dans l'admirable *Enlèvement de la Redoute*, Mérimée montre l'envers égoïste et lugubre de la gloire. L'un et l'autre ont mis en relief ces passions fortes qui contrastent avec les caractères effacés, l'insipidité d'une civilisation bourgeoise. De même que Beyle, Mérimée peint les natures primitives, telles qu'on les rencontre encore dans les classes inférieures, dans un état de société antérieur, égaré parmi le nôtre. Beyle a exploré l'Italie, Mérimée parcourt l'Espagne et la Corse. Ainsi que Beyle, Mérimée affecte de mépriser « ces imbéciles de Français ». Mais, à la veille de sa mort, son cœur saigne devant la débâcle.

A la fin de la notice que Mérimée a consacrée à Beyle vers 1850, qui courut sous le manteau, et qui ne fut publiée en partie qu'en 1865, lors de la publication des

œuvres complètes de Stendhal, il écrivait : « Je m'imagine que quelque critique du vingtième siècle découvrira les livres de Beyle dans le fatras de la littérature du dix-neuvième siècle. C'est ainsi que la réputation de Diderot a grandi au dix-neuvième siècle, c'est ainsi que Shakespeare... a été découvert par Garrick. »

Lorsque Mérimée écrivait ces lignes, huit ans après la mort de Beyle, celui-ci avait déjà trouvé dans un normalien, Hippolyte Taine, un admirateur enthousiaste et le propagateur de sa renommée. Vers 1849, M. Jacquinet, maître de conférences à l'École normale, y enseignait la littérature française. C'était, à cette date, un esprit subtil, ingénieux, se plaisant à ouvrir largement sa fenêtre aux bruits du dehors. Il était lié avec Sainte-Beuve. Il parlait volontiers de Stendhal. Pour le jeune Taine, Stendhal fut une révélation, le coup de foudre (1).

Pour mieux comprendre cet enthousiasme juvénile, il faut se représenter, à cette date, l'état des esprits. Le romantisme idéaliste et humanitaire avait sombré dans la tourmente de 1848. On entrait, en politique et en littérature, dans une froide et dure réaction favorable au réalisme. Taine lisait *Rouge et Noir* dans l'esprit où Beyle l'avait composé, vers la fin de la Restauration, lorsque la Congrégation triomphait. *Rouge et Noir* est, en une certaine manière, un pamphlet contre la Restauration et l'hypocrisie dominante. Jeune professeur envoyé en province en 1851 et espionné par la faction cléricale qui dirigeait alors l'Université, Taine, ivre de pensée libre, voyait son avenir à la merci d'une dénonciation, et il fut bientôt disgracié. Il se compare, dans ses lettres, à Julien Sorel au séminaire.

(1) Voir les *Souvenirs de jeunesse* de SARCEY.

Prévost-Paradol écrit dans *La Liberté de penser* et il signe *Lucien Sorel*. Dans une lettre encore inédite à Guillaume Guizot, Taine défend Stendhal et constate qu'il a lu *Rouge et Noir* de soixante à quatre-vingt fois

Stendhal estimait que toute admiration est un certificat de ressemblance. Entre le jeune homme laborieux et austère, sans attitude et sans raideur, le stoïcien spinoziste que fut Taine dès ses premières années, et Stendhal, l'épicurien immoraliste et affecté, on ne trouve qu'opposition et contraste. Mais grande est entre eux l'affinité intellectuelle. La philosophie de Taine et celle de Stendhal ont le même point de départ : Condillac, Cabanis, les physiologistes et les idéologistes, si elles n'ont pas le même point d'arrivée.

Taine, dit excellemment M. Chuquet, a, pour parler comme lui, ramassé les idées de Stendhal, qui traînaient à terre, et il leur a fait un sort. Mais il a eu la loyauté de reconnaître sa dette... Il assure que Stendhal a « importé dans l'histoire du cœur des procédés scientifiques », a « marqué les causes fondamentales », nationalités, climats, tempéraments, a « traité les sentiments en naturaliste et en physicien »... Taine n'eut peut-être pas composé sa *Philosophie de l'Art*, s'il n'avait lu l'*Histoire de la peinture en Italie*. C'est sous l'influence de Stendhal qu'il explique et juge les tragédies de Racine. C'est de Stendhal qu'il tient cette idée que la France du dix-huitième siècle n'est qu'un salon... C'est à Stendhal qu'il a pris cette pensée qu'il y a du condottiere dans Napoléon... Le touriste dont Stendhal publie les *Mémoires* n'est-il pas l'ancêtre de Frédéric-Thomas Graindorge ? Enfin, dans son esquisse de la Volonté, Taine tire des ouvrages de Stendhal, et notamment de *La Chartreuse de Parme*, un grand nombre de ses preuves.

Dans son étude sur *Rouge et Noir*, Taine nous dit

que, pendant six ans, il a lu Stendhal tous les jours. « Stendhal, écrira-t-il plus tard, est un des hommes qui, avec Balzac, Sainte-Beuve, M. Guizot, M. Renan, ont, depuis Montesquieu, le plus ajouté à la connaissance de l'homme et de la nature humaine. » Nous serions tenté de dire que, contrairement à Beyle, qui fut souvent un audacieux plagiaire, Taine exagère cette dette envers Stendhal. Combien s'est-il élevé au-dessus, et au delà !

Dans la première étude qu'il consacrait à Taine (16 mars 1857), Sainte-Beuve avouait ne pas comprendre cet engouement pour Stendhal, traité de *grand romancier*, de *plus grand psychologue du siècle*. Dans le portrait qu'il a tracé de Stendhal, en 1854, à l'occasion de la publication de ses œuvres complètes, Sainte-Beuve réduit Stendhal, cet esprit sagace, fin, perçant et excitant, mais décousu, mais affecté, mais dénué d'invention, au rôle de Cosaque, de uhlan, d'éclaireur d'avant-garde, à l'usage, non du public, mais des gens de lettres qui viendront après lui. Il juge ses romans toujours manqués, malgré de jolies parties, et, somme toute, détestables (1), et il laisse percer le bout de l'oreille. Sainte-Beuve trouvait sans doute souverainement injuste la demi-obscurité où végétait son propre roman de *Volupté*. Et il prétend que cet éloge « à mort » de *La Chartreuse de Parme*, que Balzac écrivait en 1840, et par lequel Stendhal était bombardé grand homme, fut récompensé par un prêt d'argent (2).

Peu après Sainte-Beuve, et pareillement à l'occasion de la publication des œuvres de Stendhal, M. Caro écrivait une étude d'ensemble sur l'homme, le roman-

(1) Étude sur Taine, *Causeries du lundi*, t. XIII.

(2) La réfutation de cette calomnie (avec preuve à l'appui) est dans le livre de CORDIER (pp. 130, 174, 175).

cier, le penseur. Il défendait contre Stendhal la philosophie spiritualiste, traitée « de blague sérieuse » ou d'hypocrisie. Aux yeux de Stendhal, quiconque pensait autrement que lui était un parfait hypocrite. Avec M. Caro commençait contre Stendhal moraliste, contre Stendhal éducateur, une réaction que nous voyons se produire aujourd'hui parmi les stendhaliens hier encore les plus exaltés.

Stendhal avait prédit qu'il serait lu et goûté vers 1880, et cette étonnante prophétie, qui nous semble plutôt une habile suggestion, s'est réalisée presque à l'heure dite. Vers cette date, les écoles littéraires qui se sont succédé si rapidement, se réclamaient de Beyle à l'envi. Flaubert, il est vrai, exécrait « Monsieur Beyle » à cause de son mépris pour l'écriture artiste. Maupassant s'inspirera trop directement de lui-même et de la nature pour la regarder à travers l'écran stendhalien. Mais M. Zola, en 1882, revendique Stendhal au même titre que Balzac, comme le père du roman naturaliste.

Avec M. Bourget, Stendhal devient l'initiateur du roman psychologique, du roman d'analyse. Dans les *Essais de psychologie comtemporaine* (1883), Stendhal nous apparaît multiplié par Taine, multiplié par M. Bourget. C'est une sorte de fascination qu'exerce sur le jeune disciple, bientôt un maître, Beyle, gentilhomme sans blason, observateur du grand monde. *Cruelle énigme*, *Mensonge*, la *Physiologie de l'amour moderne*, les *Sensations d'Oxford* et les *Sensations d'Italie*, *Cosmopolis*, titre emprunté à Stendhal, sont imprégnés de beylisme.

Cependant, d'autres critiques se montraient sévères pour Stendhal. M. Brunetière signale dans Beyle la parfaite expression de l'individualisme romantique et

antisocial. Il le déclare impertinent et nous prie de ne pas toujours croire que Stendhal pense, lorsqu'il se moque. M. Faguet, M. Édouard Rod, M. Doumic, le jugent de même avec pénétration et indépendance. Dans son Introduction au *Roman russe* (1888), M. de Vogüé témoigne pareillement à Stendhal une sympathie imparfaite : « Son cœur, dit-il, a été fabriqué sous le Directoire, du même bois que celui d'un Barras ou d'un Talleyrand... Il a versé toute son âme dans celle d'un Julien Sorel, âme méchante, très inférieure à la moyenne... » On ne saurait à la fois goûter l'évangélisme de Tolstoï et l'égotisme de Stendhal, qui a pour formule : « Chacun pour soi, dans ce désert d'égoïsme qu'on appelle la vie. »

Pour les jeunes gens qui ont suivi, Stendhal est éclipsé par une nouvelle idole, Frédéric Nietzsche. Très justement M. Faguet voit en Stendhal le premier des nietzschéens. L'un et l'autre ont leur origine dans la Renaissance païenne, dans Machiavel. Nietzsche écrit que la découverte de Stendhal compte parmi les hasards les plus heureux de son existence. *Rouge et Noir* fut son *Lieblingsroman*. La théorie du *Surhomme*, la morale nietzschéenne : *Rien n'est vrai, tout est permis*, n'est-ce pas du beylisme pur ? Mais pour des lecteurs névrosés, incapables de réagir, cette littérature aboutit au crime passionnel.

C'est ce que M. Bourget devait constater un jour ; stendhalien libéré, il a écrit *Le Disciple*, il a écrit *L'Étape*. M. Barrès a substitué au *Culte du Moi*, le *Roman de l'énergie nationale*. Pour exprimer le cosmopolitisme qui était au temps de Stendhal une originalité, et qui est devenu un danger, M. Barrès a inventé ce mot les *Déracinés*, expression désormais acquise à notre langue.

Stendhal, dit M. Chuquet, aura toujours ses dévots; ils goûtent en lui l'*égotisme*, l'originalité qu'il porte en toutes choses, ses airs cavaliers, ce que sa manière a d'ironique et de hardi, de libre et d'impertinent, — *frei und frech*, a dit Gœthe, — ce qu'il a de sentimental et de sensuel, ses contradictions et ses contrastes. Ils préfèrent, selon l'expression de Balzac, la littérature des idées à la littérature des images, et ils mettent un mot fin, un aperçu profond une pensée neuve, au-dessus d'une belle tirade et de ce qu'on nomme une belle page. Tout en reconnaissant que Stendhal écrit mal, ils lui trouvent un véritable talent, parce qu'il les intéresse, les frappe, les excite, et un véritable style, parce qu'il expose naturellement, sans soin, mais sans effort, d'une façon rapide et comme discrète, des sensations vives, des émotions sincères, des observations piquantes.

Ils verraient presque des défauts dans ses qualités, et ils excusent ses négligences et ses faiblesses, parce qu'il a tâché, parfois avec succès, de « faire ressemblant ».

Ne soyons pas trop dupes de Stendhal, qui ne voulut être dupe de personne. La non-duperie n'est-elle pas le premier article du *credo* stendhalien?

TAINE

I

LA JEUNESSE DE TAINE
TAINE ET PRÉVOST-PARADOL

Pour peu qu'on s'intéresse aux idées, il n'est guère de lecture plus attrayante, nous dirions aussi plus salubre, que la correspondance de Taine ; et l'on ne saurait témoigner assez de reconnaissance à sa famille, qui la publie avec tant de soin et de piété. C'est la meilleure biographie, écrite en quelque sorte par lui-même, d'un homme qui a creusé son sillon dans le champ de la pensée française, durant la seconde moitié du dix-neuvième siècle, et qui, d'outre-tombe, compte encore aujourd'hui parmi les esprits dirigeants.

Le premier volume de la *Correspondance* (1) va de 1847 à 1853, et nous fait assister à la formation intellectuelle de Taine, durant ses années d'apprentissage et d'épreuves. Taine termine brillamment ses études,

(1) *H. Taine, sa vie et sa correspondance*; Paris, Hachette, 1902. Voir aussi l'excellent *Essai sur Taine*, de M. GIRAUD, 2e édition; Paris, Hachette, 1902.

entre à l'École normale, puis est nommé suppléant à Nevers, ensuite à Poitiers, et, tombé en disgrâce à cause de ses opinions philosophiques, quitte l'Université et donne des leçons au cachet à Paris. Ses lettres sont adressées à sa mère et à ses sœurs, à ses amis, Edouard de Suckau et, notamment, Prévost-Paradol.

La lecture alternée des lettres de Taine et des réponses de Paradol, publiées par M. Gréard, à la fin de l'incomparable étude qu'il a consacrée à Paradol (1), forme comme un dialogue de jeunes gens de Platon, par l'élévation et l'importance des sujets traités : Dieu, la nature, le sens de la destinée. Et tantôt aussi on croirait entendre causer des jeunes gens de Musset, tant la plainte en est profonde, tant la modernité en est aiguë.

L'esprit fertile d'un poète ou d'un romancier ne saurait imaginer un pareil contraste entre ces deux interlocuteurs de vingt ans, mais si différents d'origine, de caractère. Né à Vouziers, dans les Ardennes, tout près de la frontière, d'une famille de petite bourgeoisie provinciale et de fonctionnaires attachés au sol natal, Taine n'a rien d'un « déraciné ». Paradol est le fils d'une actrice du Théâtre-Français ; un sang sémite coulait aussi, dit-on, dans ses veines.

M. Gréard, avec sa délicatesse de touche et sa pénétration, marque ce contraste, en quelque sorte héréditaire, entre ces deux natures exceptionnelles. Taine, grave dès la jeunesse, replié sur lui-même, voué à la recherche solitaire de la vérité, regardant comme le souverain bien la moindre parcelle de cette vérité conquise ; un pur intellectuel : « Je n'ai jamais compris les arts que par la pensée, confesse-t-il, le beau que

(1) *Prévost-Paradol* ; Paris, Hachette, 1894.

par la philosophie et l'analyse. » Paradol est une nature d'artiste pareillement avide de savoir, mais attirée par tout ce qui brille, impulsive, impatiente de jouissances, prête à se précipiter dans la grande aventure de la vie. « Nous habitons deux mondes, écrivait Taine à Suckau, parlant de Paradol, et nous ne pouvons nous toucher : lui, celui des nerfs ; moi, celui du cerveau. Il raisonne électriquement, moi, pédantesquement ; lui, avec une sensibilité agacée et bondissante ; moi, avec le flegme d'un recteur suivi des quatre Facultés. »

L'opposition de leurs natures se peignait dans leurs personnes. Ce qui frappait chez Taine, c'était l'égalité de ton, la politesse tranquille. « Il y avait chez Paradol, dit M. Gréard, une mobilité, un mélange de hauteur et d'abandon, de pétillante jeunesse et de gravité précoce, de gaieté caressante. »

Dès les bancs du collège Bourbon, où ils s'étaient liés de l'amitié la plus étroite, ils discutaient à perte de vue, comme c'est l'usage entres jeunes gens, les grandes questions philosophiques, selon les idées dominantes.

Vers 1848, la science régnait en maîtresse. Renan, qui venait de quitter le séminaire, écrivait : « La science est une religion. » L'observation des faits, en philosophie, en morale, en histoire, en littérature, se substituait à l'étude des pures théories. L'Ecole normale allait devenir avec Taine le berceau de la critique scientifique. On s'y enthousiasmait pour Sainte-Beuve, Balzac et Stendhal.

Ce fut Paradol qui initia Taine au mouvement scientifique. Bien que voué aux lettres, Paradol allait suivre les cours de Magendie au Collège de France ; et lorsqu'il sortait de l'Ecole normale le jeudi, il courait

dans les hôpitaux, assister aux opérations et aux pansements. Il devançait la psychologie contemporaine. « J'aime à chercher, écrivait-il, dans les phénomènes de la maladie et de la mort, l'explication de la vie. » — « Je t'ai donné Spinoza, lui écrivait Taine, tu m'as donné Burdach et Geoffroy Saint-Hilaire. Je t'ai initié à la métaphysique, tu m'as appris la physique et la physiologie. Frères en philosophie, en politique, en littérature, nos esprits sont nés ensemble et l'un pour l'autre, et si je te perds, il me semble que je perdrais tout mon passé. »

Mais en dépit du point de départ commun, ils étaient irrésistiblement poussés en sens opposé par l'originalité et la puissance même de leur talent. Toute philosophie sincère est l'expression d'un tempérament personnel. Taine et Paradol, n'ayant pas la même hérédité, ne pouvaient concevoir de même le sens de la vie.

Paradol se proclamait athéiste et matérialiste. Cette outrance choquait la probité intellectuelle de Taine. Il n'y voyait que le goût du paradoxe : « Tu soutiens que Dieu n'existe pas, parce que l'humanité y a cru. » Il gourmandait son ami, l'accusait de nonchalance pour la vérité.

Dans une profession de foi philosophique, écrite à vingt ans, au lendemain même de la Révolution de février, intitulée *La Destinée humaine*, Taine dit qu'à quinze ans il a perdu ses croyances religieuses. Il les a remplacées par un déisme spiritualiste, une foi en l'immortalité ; puis, il est tombé dans le scepticisme, comptant sur sa raison et sa volonté, qui a plié à l'obéissance son corps et son âme, pour le détourner de toute pensée vile et de toute action basse. Mais il ne put se tenir au scepticisme, et il trouve le salut dans la pensée panthéiste.

Une lettre de Taine adressée à Paradol commente ces diverses étapes de la pensée philosophique. Au premier degré, le sensualisme matérialiste : la vie se compose de sensations agréables ou de sensations pénibles. L'homme est attiré vers les unes et fuit les autres. Le bien, c'est l'émotion sensible ou le plaisir. Renouvelée de Lucrèce, de Thalès, cette doctrine florissait au dix-huitième siècle avec Helvétius et au commencement du dix-neuvième siècle avec Fourier.

La seconde étape, c'est le spiritualisme. La conscience que l'homme a de son *Moi* fait qu'il lui semble distinct des objets matériels. Il se sent une cause spirituelle, il obéit à la loi du devoir, qu'il sépare du plaisir. Il conclut Dieu des idées développées en lui par la loi morale. L'anthropomorphisme pur succède au matérialisme.

Au dernier terme, le penseur arrive à la conception de l'identité du devoir et du plaisir, de la liberté et de la nécessité. Spinoza en est un admirable interprète. Il nous délivre des contradictions, il nous assure le repos. Et c'est là l'évolution naturelle de la pensée humaine, d'une physique à une psychologie et enfin à une métaphysique.

Or, Paradol s'arrête à la physique pure, au matérialisme sceptique, et son ami en conçoit la plus vive inquiétude. « Tu sacrifies, lui écrit-il, la loi de la morale à la loi du plaisir. » Le spiritualisme d'un Descartes ou d'un Malebranche est supérieur à cette étroite philosophie. Par moment, il craint de voir son ami passer quelque jour à l'autre extrémité, et finir catholique pratiquant. Il lui cite l'exemple du père Gratry.

Taine et Paradol discutent avec une égale passion les questions brûlantes de la politique sociale. On est

au lendemain du formidable événement de 1848, puis du coup d'Etat et de la réaction césarienne. Paradol se proclame socialiste, adepte de Proudhon, de Fourier, de Louis Blanc. Taine demande des preuves : « Envoie-moi, si tu peux, une démonstration du droit au travail, sinon tais-toi. » On a parfois attribué l'esprit conservateur de Taine, après la Commune, à des appréhensions personnelles : c'est le propriétaire, pensait-on, qui dicte les idées du philosophe. Or, vers 1850, il possède pour tout patrimoine 1.200 francs de rente, il jouit dans l'Université d'un traitement précaire de 1.200 à 1.500 francs. Cela ne le rend pas plus accessible à l'utopie socialiste. Il est partisan du droit de propriété absolue ; il considère la personne humaine comme sainte, sacrée, inviolable, et reconnaît de même les droits de l'Etat, dans la limite de ses attributions.

Son amitié alarmée use de tous les arguments pour dissuader Paradol de se lier à une cause, de publier ses vues politiques, de s'engager ainsi irrévocablement : « Sais-tu, lui écrit Taine, si dans un an le mouvement de ton esprit ne t'aura pas jeté dans d'autres pensées ?... Tu joues avec ton avenir... Pour toi, homme étrange, tu es si fort pressé de combattre, que tu veux t'enrôler avant de savoir quel est le bon parti ; plus tu as de séduction et de force dans l'éloquence, plus tu peux être nuisible et funeste. » Les foules sont conduites au scrutin par leur instinct aveugle ; le paysan donne sa voix selon l'intérêt de son champ ou le bruit de son village ; le charlatan ou l'ambitieux sait prendre le vent. L'homme éclairé doit se faire une opinion longuement réfléchie et appuyée de preuves certaines. De même que Renan écrivit vingt volumes d'histoire religieuse, pour arriver aux conclusions que le gavroche parisien atteint sans effort, Taine a consacré trente ans

à un immense labeur; il a dressé un monument historique pour se faire une opinion en politique, pour savoir comment il devait voter, en réalité pour justifier les opinions libérales et patriotiques auxquelles Paradol lui-même devait donner une expression si éclatante. Admirable exemple de probité politique.

Enfin les deux amis agitent entre eux cette question si pressante de leur avenir, de la carrière à suivre. Taine, avec l'ardeur d'une conviction profonde, cherche à dissuader Paradol de se jeter à corps perdu dans la mêlée des partis, de devenir orateur, journaliste, de se dépenser au jour le jour, sans profit pour lui-même, ni pour personne. Nouveau Polyeucte, il veut convertir Paradol à la philosophie, le faire entrer au couvent philosophique, où la pensée travaille au progrès de l'humanité. C'est là qu'est le refuge, la paix, le calme, le souverain bien.

Paradol lui répond : « La philosophie qui fait ton repos ne saurait faire le mien ; je voudrais être puissant, je voudrais être riche, je voudrais être aimé. » « Sur ma parole, réplique Taine, je juge quelquefois que tu aurais dû naître directeur de théâtre, ou sultan. » Taine estime que l'idéal romantique est tout ce qu'il y a de plus faux, que les grandes passions ne sont que des excès, des changements, des renversements, un opium, une ivresse, une maladie, une mort — que la santé, c'est le bouilli, un ménage, un métier, agrémentés de quelques fleurs, de jouissances d'art, de causeries, de campagne. Il cite le mot de Chateaubriand : « Si je croyais encore au bonheur, je le chercherais dans l'habitude. »

C'est là, pensez-vous, une sagesse trop précoce. Rassurez-vous : ce jeune philosophe de vingt ans connaît les heures de découragement, de dégoût, de colère, de spleen, dans cet affreux désert de la province où,

suspecté pour ses idées, il vit entouré de commérages, de tracasseries, de surveillance occulte. Son piano, ses cigarettes, ses promenades matinales à travers champs, la société de Spinoza, de Stendhal, de Musset, de Marc-Aurèle, de Beethoven et de Mendelssohn ne le consolent qu'à demi de cette solitude, de l'ennui de seriner des singes en cage, de la sottise humaine, de sa thèse sur les sensations refusée comme subversive, de son avenir incertain. Il est la proie des idées noires ; mais il possède un contre-poison : l'étude patiente et attentive des lois de la vie.

Taine s'est toujours défendu d'être pessimiste. Optimisme et pessimisme ne sont, d'après lui, que des questions d'optique, selon que l'on envisage les choses dans l'ensemble, qui n'est qu'harmonie, ou dans le détail, qui n'est que limite, imperfection, insuffisance. Quoi de plus grandiose que le spectacle de l'univers, que l'œuvre accomplie par l'humanité ! Quoi de plus misérable qu'une vie humaine !

« Cette vie humaine si mutilée, cette nécessité où l'on est de ne pouvoir aimer qu'à demi et les autres et soi-même, ce vice radical de la nature de l'homme qui, blessé dans le fond de son être, se traîne sans jamais pouvoir être guéri, sur le chemin que lui ouvre le Temps, tout cela m'émeut comme cette vue de la mer et des vaisseaux en péril. » Il écrit encore : « *Je n'espère pas, nul homme réfléchi ne peut espérer.* » Ce qui revient à dire que Taine, bien loin d'être un positiviste, est *un idéaliste sans illusions*, disposition d'esprit assez fréquente de notre temps, source d'une tristesse incurable

Le pessimisme de Paradol est de tout autre essence. C'est ce fond d'amertume dont parle Lucrèce, c'est aussi la défaillance de l'artiste suivie de relèvements

passionnés. M. Gréard nous dit qu'au milieu de ses succès, il n'était guère de jour où Paradol n'éprouvât le désir de la mort. Mais avant Paradol lui-même, Taine a vu avec effroi errer autour de son ami, comme dans le tableau symbolique de Gustave Moreau, le pâle génie du trépas. Sa clairvoyance lui disait que Paradol finirait par le suicide.

En amitié, Taine était idéaliste, il pensait « que deux hommes qui ont des convictions entièrement contraires ne sauraient être bien amis ». La politique accomplit son œuvre néfaste en éloignant l'un de l'autre les Dioscures. On voit par cette correspondance à quel point Taine, au sortir de l'école, est entré dans la vie tout armé, ne livrant rien au hasard, à quel point il a tenu le serment qu'il s'était fait à lui-même de demeurer inébranlablement fidèle à ses principes, à la voie qu'il s'était tracée. « Qu'est-ce qu'une grande vie, demande Alfred de Vigny ? Une pensée de la jeunesse réalisée dans l'âge mûr. »

II

LA PHILOSOPHIE DE TAINE

Depuis que Taine est mort, le nombre d'études qu'on lui a consacrées (1), tant à l'étranger qu'en France, est un témoignage éclatant de l'importance de son œuvre

(1) Parmi ces études, tous ceux qui s'intéressent aux idées ont lu les pages si pénétrantes et si profondes de M. E. Boutmy, le confident de la pensée de Taine : *Taine*, *Scherer*, *Labou-*

dans le développement de la pensée contemporaine. Si l'on admet la thèse de Taine, que tout grand esprit est fonction de son temps, produit de sa race et de son milieu, qu'on ne nous parle pas encore de la décadence d'une nation qui a pour interprète une intelligence de cette étendue et de cette puissance.

Les ouvrages de Taine offrent à première vue une extrême variété. Psychologue, critique d'art, voyageur, observateur, humoriste, historien, il a renouvelé, transformé tous les sujets qu'il a touchés. Mais cette variété se ramène à l'unité la plus rigoureuse. Taine est avant tout un philosophe, et c'est du haut de sa philosophie que le regard peut embrasser la logique harmonieuse de l'ensemble. La vigueur de sa méthode fait de toute cette œuvre, depuis la première ligne jusqu'à la dernière, une démonstration ininterrompue.

L'œuvre est déterminée par la *faculté maîtresse*. Taine unissait en lui, au même degré de perfection, deux natures d'esprit ordinairement séparées, celle de l'observateur de détail, exact et minutieux, et du généralisateur, qui s'élève sans cesse à des vues d'ensemble.

Il a la vision directe, immédiate de la réalité journalière ; il voit vrai, il voit vivant. Ennemi juré de toute considération vague, de toute emphase, avant de disserter sur l'homme, il observe les hommes, dans la diversité de leurs physionomies, de leurs gestes, de leur langage, de leurs mœurs. Il prend des notes au jour le jour, sous la fraîcheur de l'impression première.

laye; Paris, Armand Colin, 1901. — *La philosophie de Taine*, par G. BARZELOTTI; Paris, F. Alcan, 1900. — *Renan, Taine, Michelet*, par G. MONOD ; Paris, Calmann-Lévy, 1894. — *H. Taine*, par A. DE MARGERIE; Paris, Hachette, 1893. — Nous avons déjà cité l'ouvrage le plus récent et le plus complet : *Essai sur Taine*, par VICTOR GIRAUD ; Paris, Hachette, 1902.

De ces notes sortiront *Thomas Graindorge*, le *Voyage en Italie*, *aux Pyrénées*, les *Notes sur l'Angleterre*. Quand il ne peut recueillir directement des faits précis, particuliers, il s'adresse à l'homme spécial et compétent, qui ne possède pas seulement la théorie des choses, mais qui en a l'usage et la pratique. Lorsqu'il étudiait l'administration napoléonienne, Taine exprimait le regret modeste de n'avoir pas servi pendant un an de secrétaire à un préfet. S'il s'agit du passé, l'important pour lui est de rechercher les documents de première main: mémoires, lettres, autobiographies, portraits, estampes, nous instruisent plus que de longues dissertations : « De tous petits faits, bien choisis, importants, significatifs, amplement circonstanciés et minutieusement notés, voilà aujourd'hui le sujet de toute science. » A ces traits, vous reconnaissez l'analyste, à la manière anglaise, et rien n'est plus éloigné de l'esprit philosophique.

Le philosophe, en effet, comme un homme qui passerait sa vie en ballon, voit le monde de loin et de haut. L'analyste, penché, la loupe à la main, sur l'insecte ou le brin de mousse, lève à peine les yeux jusqu'aux arbres ; le philosophe ne contemple de la forêt qui s'étale à ses pieds que la masse sombre et le contour. L'un n'attache sa pensée qu'à la variété des individus, l'autre qu'à l'unité de l'espèce. Parfois, enfin, le navigateur aérien, perdant la terre de vue, tentera de dresser, à la façon des métaphysiciens allemands, de superbes édifices d'idées, de reconstruire l'univers, sans passer par l'expérience. Séparés, ces deux esprits forment, d'une part, des assembleurs de documents ; de l'autre, des assembleurs de nuages : réunis, ils font des savants. Taine est à la fois capable de penser comme Kant et comme Hegel, d'observer comme Bal-

zac et Stendhal. Des plus petits détails de la vie la plus basse, il s'élève par degrés des causes prochaines aux causes lointaines, jusqu'à des synthèses de plus en plus générales, jusqu'à l'unité des lois, et concilie les dons de trois races différentes : « l'Angleterre, écrit-il, découvre les faits, l'Allemagne crée les théories, la France les clarifie et les vérifie. » L'esprit philosophique est doublé en lui d'un esprit scientifique et d'une âme d'artiste. Le talent d'écrivain, chez Taine, comme le remarque M. Barzelotti, est en parfait accord avec la qualité du penseur. L'animation, la couleur, le relief du style, lui viennent de la vision directe de la réalité, tandis qu'au-dessus du tumulte et de l'agitation qu'il déroule à nos yeux, plane la pensée sereine qui en démêle les lois nécessaires.

Né à une époque de foi ou d'abstraction, Taine, avec sa logique, eût peut-être composé quelque *Somme*, quelque vaste système, mais en plein courant scientifique et critique comme celui qui emportait les esprits vers 1850, et après l'écroulement des métaphysiques succédant à celui des théologies, il ne pouvait échapper aux méthodes de la science positive.

Sa conception scientifique de l'univers est celle d'une Unité organique dont l'esprit et la nature, le corps et la matière ne sont que des aspects et des formes, une série infinie, dans un mouvement éternel soumis aux lois d'un déterminisme absolu. Nous ne voyons d'abord que la complexité des phénomènes, nous les classons, nous les analysons, et nous constituons ainsi les sciences qui réduisent les faits à quelques types. Mais une fois que toutes ces sciences particulières, toutes ces analyses partielles seront organisées, il faudra s'élever à une formule universelle, à une *science des sciences*, qua les contienne toutes, qui nous fasse retrouver, sous il

complexité des phénomènes, l'unité de la nature. Cette science générale reçoit de chaque science particulière la définition de l'espace, du corps astronomique, de la loi physique, du corps chimique, de l'individu vivant, de la pensée. En simplifiant ainsi, par suite de déductions progressives, les faits en formules et les formules en lois toujours plus hautes, les sciences convergent vers une seule formule suprême et dernière, qui les contiendrait toutes, d'une infinie richesse de conséquences, et qui serait la clef de tous les phénomènes le *Sésame, ouvre-toi* de tous les mystères.

Taine n'admet pas la relativité de la science. A l'encontre de Kant, il croit qu'il y a ajustement entre notre structure mentale et celle des lois générales. Il n'admet pas, comme le font les métaphysiciens, une substance cachée derrière le voile des phénomènes, une puissance indépendante, génératrice des faits de la nature et de l'esprit. Il n'admet pas non plus, avec les positivistes, que tout l'effort de la science soit de nous conduire au bord de cet océan obscur, sur lequel, selon la poétique expression de Littré, nous n'avons, pour nous embarquer, ni voile, ni boussole. D'après Taine, il n'y a au monde que des faits et des lois. « La force active, qui représente pour nous la nature, n'est que nécessité logique, qui transforme l'un dans l'autre le composé et le simple, le fait et la loi. » L'idée de cause se réduit à l'idée de fait, une cause n'est qu'un fait antécédent, *une loi n'est que le caractère commun de plusieurs faits*, les lois ne sont que des faits complexes ramenés à des éléments simples. Causes, lois, propriétés primitives, ne sont pas de nouveaux faits, mais des faits généralisés. Alors que dans les derniers systèmes de philosophie, après tant d'efforts de la pensée humaine, l'expression du divin finit par se réduire à un adjectif

négatif, l'*inconscient*, l'*inconnaissable*, ou se vaporise en un brouillard flottant que Renan appelle la *catégorie de l'idéal*, pour Taine, Dieu, c'est l'*esprit des lois* de l'univers, esprit contenu dans les lois, comme les lois le sont dans les faits.

Il s'agit donc, au delà du relatif, de l'accidentel, d'atteindre l'absolu, le nécessaire, de démêler enfin le dessin général de cette tapisserie qui est la trame des choses, et dont nous ne connaissons que l'envers, la confusion des fils croisés en tous sens. Un tel résultat ne pourra être atteint qu'une fois que les sciences arriveront à reproduire, dans leur mutuelle dépendance, ce tout indivisible qu'est la nature. Mais toutes les sciences ne sont pas encore constituées. Elles ont dépassé le monde visible et palpable des astres, des pierres, des plantes, elles s'approchent de l'homme, elles ont conquis l'homme physique, mais elles n'ont pas encore saisi l'homme qui pense, qui sent, qui veut, qui agit. Il reste à fonder deux sciences particulières, la psychologie et l'histoire. Et il y a là un immense intérêt à la fois théorique et pratique, car, de la découverte de la vraie nature de l'homme et des lois de son activité, nous pourrons tirer un jour un art, une morale, une politique, une religion nouvelles. Souder le règne humain au règne animal, la psychologie à la physiologie, l'histoire à l'histoire naturelle, tel est le but que Taine assignait à son labeur invincible.

Il rencontrait un premier obstacle dans la philosophie régnante de Cousin et de Jouffroy. Pour cette école, en effet, l'homme n'est pas dans la nature comme une partie dans un tout, mais comme un empire dans un empire ; il est doué de liberté, et échappe au déterminisme de la science.

Cette philosophie, qui régnait encore en France vers

1850, au moment où Taine achevait ses études à l'École normale, datait de la Restauration. Elle continuait le mouvement de « réaction du cœur », inauguré par Rousseau, reprise avec éclat par Chateaubriand et Mme de Staël, contre le rationalisme sec, le plat matérialisme des encyclopédistes, et se rattachait à l'école romantique. Cette réaction répondait à un besoin de foi, d'autorité, d'ordre moral et de défense sociale après la tourmente. De même que la Charte était un compromis entre les principes de 89 et l'ancien régime, la doctrine de Cousin était un accommodement entre la philosophie et le christianisme. Cette philosophie protégée par l'État rentrait donc dans le cadre historique et national, au moment où elle se produisait.

Mais au lendemain de la révolution de 1848, de l'établissement du suffrage universel et du coup d'État, on se désenchantait du rêve romantique, on était ramené brusquement à la réalité du fait. Flaubert, avec *Madame Bovary*, prétendait détrôner le roman sentimental et lui substituer le roman physiologique. Taine travaillait de même dans ses *Philosophes du dix-neuvième siècle* à ruiner la philosophie sentimentale de Maine de Biran et de Jouffroy. Théoricien du mouvement intellectuel qui a dominé presque sans partage de 1850 à 1880, il démontrait l'impuissance et l'insuffisance de leurs thèses, le vague de leurs méthodes et la pauvreté des résultats. Son animosité contre ces doctrines, dépouillées dans les collèges du mérite de leurs auteurs, et figées en une sorte de catéchisme, tenait surtout, comme l'expliquait Stuart Mill, à ce qu'il les considérait comme capables de détourner de la psychologie quiconque était susceptible de culture scientifique. La science de l'homme était présentée non comme une science à faire, mais comme une science faite. On pro-

fessait, dit Ribot, l'ignorance et l'horreur de la physiologie : nulle inquiétude des travaux étrangers, nul souci de se tenir au courant. Et c'est pour ce motif que Taine infligeait à cette école, en 1856, une si rude défenestration.

La psychologie purement positive a été pour Taine l'étude de prédilection, l'objet unique. Il est un des premiers qui en aient tracé le cadre, esquissé la méthode, donné l'application. Son œuvre se divise en deux parties, l'une de psychologie générale, l'autre de psychologie appliquée.

A la première appartient son livre *L'Intelligence*, qui devait être complété par un second ouvrage, *Les Émotions et la Volonté*, et comprendre dans son ensemble ce que dans l'ancien langage scolastique on appelle âme et facultés de l'âme, simples rapports constants de coexistence et de succession. Dans son analyse de l'intelligence, Taine considère le signe comme le substitut d'une image, l'image comme le substitut d'une sensation, et la sensation comme le substitut des éléments constitutionnels de l'organisme. Dans sa synthèse, il définit la perception *une hallucination vraie*. Notre orgueilleuse, notre souveraine raison lui apparaît comme un composé singulièrement fragile : « La folie est toujours à la porte de l'esprit, comme la maladie est toujours à la porte du corps. »

C'est surtout à Taine que l'on doit la vive impulsion donnée aux études psychologiques, qui nous a mis de pair avec l'Angleterre et l'Allemagne. Il assistait de ses encouragements et de ses conseils M. Ribot, lors de la fondation de la *Revue philosophique*. Le premier numéro s'ouvrait par une étude de Taine qui a exercé une influence considérable sur la psychologie de l'enfant.

Une réaction tend aujourd'hui à se produire contre la philosophie scientifique, contre ce que la science a de dur, contre ce qu'elle exige de patience, surtout contre ce qu'elle interdit d'illusions. Quelle autre réponse a-t-elle, cette science inexorable, à nos questions anxieuses, quel autre apaisement à nos révoltes, quel autre baume sur tant de plaies et de meurtrissures, que les quelques pelletées de terre qu'on jettera bientôt sur nos têtes? Plus elle éclaire les choses autour de nous, plus elle obscurcit notre destinée (1). Et c'est contre cet obscurcissement que les métaphysiciens, qui ont fondé la *Revue de Métaphysique et de Morale* l'année même de la mort de Taine, entreprennent de réagir. Dans la profession de foi qui sert de programme, ils écartent les tristes *faits* pour ne s'occuper que des *idées*, ils abandonnent la proie pour l'ombre. M. Ribot et son école conduisent la philosophie à l'amphithéâtre, au laboratoire, dans les nurseries, les hôpitaux d'aliénés, les asiles de vieillards tombés en enfance. Une pareille société ne saurait convenir à des métaphysiciens, à des disciples de Platon. Il faut aimer Platon, mais la vérité plus encore. La métaphysique peut s'enorgueillir de grands poètes qui ont été parfois de grands logiciens et de grands savants. Mais transformée en matière d'enseignement et offerte ainsi à des intelligences moyennes, non encore formées, elle serait plutôt susceptible de les gauchir, de leur faire perdre le sens si précieux de la preuve. Nous ne croyons pas trahir la pensée de Taine, en disant qu'à tout essai de vulgarisation d'une métaphysique transcendante il eût encore préféré la philosophie de Cousin, auquel on doit rendre cette justice, « d'avoir

(1) Renan.

donné une forme éloquente, et en un certain sens populaire, à toutes les grandes vérités de l'ordre moral ».

A l'étude de l'intelligence humaine succède, dans l'œuvre de Taine, celle des conditions et des lois qui déterminent les formes variées d'intelligence, d'émotions et de sentiments chez les individus, les groupes, les peuples et les races. Ses *Essais de critique et d'histoire*, sa *Philosophie de l'art*, son *La Fontaine*, son *Tite-Live*, ses *Originesde la France contemporaine*, bref, tous ses ouvrages historiques sont autant d'études de psychologie appliquée.

L'histoire n'était autrefois qu'un rameau détaché de la littérature romanesque. Elle a fait un premier pas vers la science positive, quand, au lieu de raconter des événements singuliers, l'historien s'est attaché à classer des faits réguliers, quand, après avoir analysé séparément les institutions politiques, l'art, les idées morales, religieuses, philosophiques, il a entrevu avec Herder, puis avec Guizot, avec Buckle, l'unité d'une civilisation, qu'il s'est essayé avec Spencer à de vastes synthèses de l'activité humaine. Taine est allé plus loin. Les institutions, les dogmes, les coutumes dépendent non de ce qu'elles sont en soi, mais du milieu intellectuel et social où s'exerce leur action. L'étude des faits, séparés par fonctions, n'est un utile déblayage qu'à condition de chercher les hommes derrière les œuvres, de même que, sous les actes variés de l'individu, il faut retrouver l'unité de son caractère et sa nature d'esprit qui les expliquent. Toute civilisation en sa diversité n'est que l'expression d'une race à un moment de l'histoire : l'art et la littérature en sont des signes au même titre que les mœurs. Dans son *Histoire de la littérature anglaise*, livre désormais classique en Angleterre et aux États-Unis, Taine suit en psychologue les trans-

formations de la race anglaise à travers les siècles. Tel Sainte-Beuve, dans son *Port-Royal*, nous donne la psychologie des jansénistes, et Renan, à travers ses études de philologie et d'exégèse, la psychologie du sémite.

La méthode historique de Taine, sa théorie de la *faculté maîtresse*, de la *race*, du *moment*, du *milieu*, des *dépendances* et des *conditions* ont été discutées; ces discussions sont restées fécondes. Les savants ont reproché à sa critique de n'être pas assez scientifique, les littérateurs de n'être pas assez littéraire. Lui-même était trop exigeant en fait de preuves, pour ne pas peser la valeur de celles qu'il apportait : « Ces vérités sont littéraires, c'est-à-dire vagues, mais nous n'en avons pas d'autres..., et il faut nous contenter de celles-ci telles qu'elles, en attendant les chiffres de la statistique et la précision des expériences. Il n'y a pas encore de science des races... » Mais que de vastes perspectives il ouvre, que d'horizons il élargit !

Enfin, la pensée philosophique de Taine a pénétré les nouvelles formes de l'art. C'est sans doute à l'*Essai sur Balzac*, à quelques formules retentissantes, à la théorie des milieux que nous devons *Les Rougon-Macquart*. Taine, avec la délicatesse d'âme qui lui dictait un jour son étude sur *La Princesse de Clèves*, n'éprouvait qu'horreur et dégoût pour le bas réalisme dans lequel l'école a versé, avec M. Zola lui-même, pour « cette ostentation effrontée des préférences ignobles, des préoccupations vicieuses, des lèpres et des souillures intimes, que le bon sens le plus vulgaire ordonne de cacher ». Il a remis Stendhal en honneur, et pour Stendhal, comme pour Taine, « voir des intérieurs d'âme est l'unique objet digne d'étude pour l'écrivain né philosophe ». Ces mots pourraient servir d'épigraphe à l'œuvre entière de M. Bourget.

Après s'être servi de la littérature et de l'art comme documents pour constituer la psychologie d'un peuple, Taine appliquait sa méthode à la politique : il étudiait la France contemporaine à travers l'événement capital de son histoire, la Révolution. Les circonstances n'étaient pas étrangères à ce choix. Libre de toute ambition personnelle. de tout esprit de parti, Taine, dans ces temps d'ordre apparent du second empire, cultivait la science pour la science, sans aucun souci des applications : « Un philosophe, dit-il, cherche à trouver et à prouver des vérités générales, rien de plus. Il aime la science pure et ne s'occupe pas de la vie pratique; il ne songe pas à réformer le genre humain; il pense à la morale, mais comme il pense à la chimie. » Son philosophe, M. Paul, considère le monde comme un théâtre de marionnettes, dont il serait l'unique spectateur ; et pour Thomas Graindorge, « la botanique sociale et morale est le premier des divertissements ». Renan allait plus loin encore : « Spectateur dans l'univers, écrivait-il, le savant sait que le monde ne lui appartient que comme sujet d'étude, et, lors même qu'il pourrait le réformer, peut-être le trouverait-il si curieux, tel qu'il est, qu'il n'en aurait pas le courage. » Mais ils n'étaient pas hommes à poursuivre paisiblement la solution de leurs théorèmes pendant que les barbares envahissaient la cité et que les citoyens s'égorgeaient entre eux ; au lendemain de la guerre et de la Commune nous les retrouvons, l'un et l'autre, préoccupés par le problème douloureux du présent et de l'avenir de leur patrie. Renan, qui hier encore ne voulait pas réformer le monde, publiait un livre sur *La Réforme intellectuelle et morale* ; Taine s'était fait de la science une conception plus humaine : « La science n'a point son but en elle-même, elle n'est qu'un moyen ;

l'homme n'est point fait pour elle, elle est faite pour l'homme... L'objet de toute recherche et de toute étude est de diminuer la douleur, d'augmenter le bien-être, d'améliorer la condition de l'homme. » Et c'est dans cet esprit qu'il entreprenait de démêler les *Origines de la France contemporaine*.

La remarque est de M. Brunetière : Une *histoire des histoires* de la Révolution française formerait un livre singulièrement instructif. Que de jugements contradictoires portés sur la Révolution depuis un siècle ! et quoi d'étonnant à cela ? Ne déroule-t-elle pas à divers moments des conséquences imprévues ? Les Thiers et les Mignet saluaient la Révolution libératrice, émancipatrice, lorsqu'avec les hommes de la Restauration on pouvait encore craindre un retour offensif d'ancien régime. Lamartine dans son apothéose des Girondins sonnait l'assaut contre une oligarchie bourgeoise. Mais quand, sous sa forme césarienne, la Révolution venait de conduire pour la seconde fois la France au bord de l'abîme, ne devait-elle pas apparaître non plus comme un principe de régénération, mais comme un élément de débilité ; et, si, dans l'avenir, la France subissait une dernière défaite, alors s'achèverait la banqueroute définitive de la Révolution.

« En 1849, ayant vingt et un ans, j'étais électeur et fort embarassé. » Ne sachant pour qui voter, Taine nous dit dans sa préface qu'il a pris cette immense détour, qu'il a dû faire cet effort considérable de travailler vingt ans dans les archives et d'écrire dix volumes, pour apprendre ce dont le dernier des politiciens de village croit posséder la science infuse. Voter semble à nombre de gens la fonction la plus simple, et ils ne verraient là qu'un excès de scrupule : autant vaudrait dire que pour digérer il est indispensable

de connaître l'anatomie et la physiologie de l'estomac. Mais combien dans cette ignorance suivent une mauvaise hygiène ! Nous savons quel est le régime qui nous agrée, mais non celui qui nous convient. Nous ne l'apprenons qu'à nos dépens. Et assez de fois, depuis un demi-siècle, le suffrage universel s'est pris et dépris, engoué et dégoûté des partis et des hommes : ses erreurs nous ont coûté cher.

« La forme sociale et politique dans laquelle un peuple peut entrer et rester n'est pas livrée à son arbitraire, mais déterminée par son caractère et son passé... Dix millions d'ignorants ne font pas un savoir. Un peuple consulté peut, à la rigueur, dire la forme de gouvernement qui lui plaît, mais non celle dont il a besoin; il ne le saura qu'à l'usage. »

C'est dans le goût des théories abstraites, dans notre rationalisme, dans notre absence de sens historique et de sens pratique, que Taine signale le vice radical de l'esprit français, qu'il a si merveilleusement analysé sous le nom d'*esprit classique*, esprit singulièrement dangereux, si on l'applique au gouvernement des sociétés, non plus aux idées, mais à la chair vivante. La Révolution a été avant tout une erreur de psychologie. Ses précurseurs et ses théoriciens considéraient l'homme naturel comme un être essentiellement raisonnable et bon, accidentellement dépravé par une organisation sociale défectueuse, qu'il suffirait de détruire de fond en comble pour ramener la paix idyllique de l'âge d'or. L'expérience a été faite, et à peine les chaînes de l'ordre légal tombaient-elles avec fracas, que l'homme bon et raisonnable nous est apparu sous les traits d'un sauvage hideux et féroce : « Tout est philanthropie dans les mots, tout est violence dans les actes et désordre dans les choses. »

On a reproché à Taine d'avoir représenté de préférence les émeutes et les jacqueries, dans toutes ces pages d'où s'élève comme une buée de sang, admirables eaux-fortes, que l'on parcourt avec le même frisson que *Les Désastres de la guerre* d'un Goya. Schérer, M. Challemel-Lacour, s'émerveillent de cette découverte, que la Révolution ne s'est pas faite à l'eau de rose. Du moins, comme on l'a dit, le résultat de cette érudition microscopique, qui met en lumière le rôle des petits dans la vie sociale, rôle aussi important que dans la nature, devrait être de préserver de la légende cette grande époque, de l'affranchir de la superstition et du fanatisme.

Taine suit à travers la Révolution la marche éternellement monotone que la nature humaine imprime aux troubles civils. C'est un mécontentement populaire, exploité par des énergumènes, puis par des ambitieux qui, au nom des idées les plus généreuses, font la conquête du pouvoir et déplacent les abus à leur profit. Voilà l'histoire de la secte jacobine. « Le dogme qui proclame la souveraineté du peuple aboutit en fait à la dictature de quelques-uns. » Les Jacobins deviennent, au nom de l'égalité, une nouvelle aristocratie. On en retrouve parmi les grands dignitaires de l'empire, d'autres fondent des dynasties républicaines.

Des réformes étaient urgentes, on entreprenait de les accomplir, lorsque le soulèvement populaire est venu les entraver. Du bilan de la Révolution, il ressort que les gains n'ont pas compensé les pertes. Ceux-là même au profit desquels les Jacobins prétendaient tout bouleverser ont été les premiers à pâtir. Combien périrent sur les champs de bataille de l'Europe ! L'effort de Taine est d'ébranler ce préjugé infiniment redoutable, que le progrès politique et social n'a été

réalisé dans le passé et ne pourra l'être dans l'avenir que par la violence.

L'histoire des *Origines de la France contemporaine* paraît écrite sous l'influence d'une philosophie purement pessimiste, et bien des pages justifieraient en apparence cette opinion. Taine a de la nature humaine, de ses folies et de ses dangers, de sa méchanceté surtout, une conception tragique ou sombre, qui dépasse parfois en force et en éloquence celle d'un Swift, et qui contraste étrangement avec la douce quiétude, l'ironie souriante qui éclaire l'œuvre de Renan. « Que l'homme est bon, Messieurs (1) ! » Taine est aux antipodes de l'optimisme humanitaire de Condorcet et de Rousseau. Vous admirez le silence, la paix de la nature : si vous aviez seulement la vue assez pénétrante, vous n'y verriez qu'un carnage et qu'un charnier; si votre ouïe était assez fine, vous entendriez surgir un gémissement éternel, plus douloureux que celui qui monte de l'enfer de Dante : « La condition naturelle d'un homme, comme d'un animal, c'est d'être assommé ou de mourir de faim. » L'homme par sa structure est une bête très voisine du singe, un carnassier. Il est mauvais, il est égoïste et à moitié fou. La santé de l'esprit, comme celle des organes, n'est qu'une réussite heureuse et un bel accident. Dans la conduite de l'homme et de l'humanité, l'influence de la raison est infime, sauf sur quelques froides et lucides intelligences. Au vice de l'intelligence se joint d'ordinaire le vice du cœur; à l'imbécillité s'ajoute l'égoïsme : il n'y a peut-être pas un homme sur mille dont la conduite soit déterminée par des mobiles désintéressés. La brutalité, la férocité primitive, les instincts violents, destructeurs, persis-

(1) Discours de Renan à l'Académie française.

tent en lui, et il s'y ajoute, s'il est Français, « la gaieté, le rire, et le plus étrange besoin de gambader, de polissonner au milieu des dégâts qu'il fait ». — Malgré ces citations, que nous pourrions multiplier, il n'est pourtant pas exact de dire que Taine soit un pessimiste. Pessimisme et déterminisme se concilient mal : les choses sont ce qu'elles sont; peu importe le blâme ou la louange que le spectateur, qui est aussi acteur et victime, leur attribue. Taine n'est pas seulement observateur de détail, il s'élève à des vues d'ensemble. Ce n'est pas assez d'une observation exacte, il faut encore une observation complète, et le spectacle du présent n'est pas vrai sans le souvenir du passé. Mesurez le point de départ et le chemin parcouru, songez que le gorille féroce et lubrique, dans la lente évolution des âges, s'est élevé à l'idée de pitié, de pureté, de justice, qu'il en a réalisé quelques parcelles, que son intelligence débile a fini par créer l'art et la science. Si le présent est encore plein de misères, l'homme d'autrefois en souffrait bien davantage. L'expérience agrandie a diminué la folie des imaginations, la fougue des passions et la brutalité des mœurs. Chaque siècle voit s'accroître la science et la puissance de l'homme, sa modération et sa sécurité. Mais ne nous laissons point bercer par les chimères, réduisons le progrès à sa mesure et à ses limites. Notre bien-être grandit notre sensibilité. Nous souffrons autant pour de moindres maux; notre corps est mieux garanti, mais notre âme est plus malade... Une seule chose s'accroît, l'expérience, et avec elle la science, l'industrie, la puissance; dans le reste on perd autant qu'on gagne, et nous devons nous y résigner... L'homme n'est point transformé, il n'est qu'adouci. Jamais la nature et la structure ne laissent effacer leur premier pli : l'homme est un carnassier;

comme le chien et le renard il possède des canines, et il les a enfoncées dès l'origine dans la chair d'autrui. Le bienfait de la civilisation serait d'en faire un carnassier apprivoisé et domestiqué, de lui tenir soigneusement limés les dents et les ongles.

De cette idée de l'homme découle logiquement la philosophie politique de Taine. Le pur pessimisme, à la façon de Hobbes, conclut à la nécessité du despotisme, le pur optimisme à la façon de Rousseau mène droit à l'anarchie. Taine éprouve une égale horreur pour la tyrannie et pour le désordre. Les hommes ont besoin d'être contenus; c'est la fonction de l'État de les empêcher de se ruer les uns sur les autres, et c'est la seule. Qu'il soit bon gendarme et bon chien de garde, hors de là il est malfaisant. Que les hommes se groupent donc en dehors de lui selon leurs affinités naturelles, qu'ils se créent dans des associations de toute sorte, formées selon leur libre initiative, des tutelles volontaires, qu'ils choisissent des guides expérimentés, mus par le sentiment de leur responsabilité individuelle, mais que l'État, cet être si aisément corrompu et si corrupteur, ne se mêle ni de l'éducation ni de la religion, ni de l'industrie ni du commerce, ni de l'art ni de la science. Son incompétence générale fait son incompétence spéciale.

Comparé à cet idéal de gouvernement, que la race anglaise, à la fois si individualiste, et si pénétrée d'esprit social, a réalisé en une certaine mesure, notre nouveau régime n'est pas celui d'un peuple libre. Greffé sur les institutions napoléoniennes, qui ont transformé la France en une caserne civile, le système parlementaire aboutit à la domination des partis, met entre leurs mains l'écrasante machine administrative. L'introduction du suffrage universel rend toutefois in-

dispensable la centralisation autoritaire : elle a cela de bon « qu'elle nous préserve encore de l'autonomie démocratique. Dans l'état présent des institutions et des esprits, le premier régime, si mauvais qu'il soit, est le dernier abri contre la malfaisance du second ».

Rien, sans doute, ne serait plus contraire à la théorie des races, que d'exiger des Français qu'ils aient le tempérament de la race anglo-saxonne. Il faut pourtant nous leurrer toujours de cet espoir que la race est perfectible. Et, d'ailleurs, Taine se donne à nous comme un simple médecin consultant. Il nous indique l'origine, il nous signale les symptômes et les effets de notre alcoolisme politique; à nous de voir si nous sommes encore capables d'appliquer les remèdes, d'échapper au *delirium tremens* (1).

Toute philosophie politique suppose une philosophie morale. Celle de Taine est restée éparse à travers son œuvre. Sa mort prématurée nous a privés du petit traité dans lequel il songeait à la condenser. A première vue le déterminisme scientifique, l'idée que « les mouvements de l'automate spirituel qui est notre être sont aussi réglés que ceux du monde matériel où il est compris » semble impliquer l'indifférence au beau ou au laid, au bien ou au mal; mais qui ne sait que les écoles qui ont le plus vanté le libre arbitre de l'homme ont abouti au relâchement, que celles au contraire qui ont cru fermement à la prédestination, comme les purutains et les jansénistes, ont pratiqué une moralité immuable, contradiction apparente dont Cournot nous a expliqué la raison profonde. Le fondement de la

(1) Taine n'est point par nature un théoricien. M. Boutmy, qui a accompli ce miracle de fonder en France une grande École des Sciences de l'État, indépendante de l'État, nous dit que Taine fut, dès le début, son confident et son conseiller.

morale de Taine n'est nullement métaphysique; il est historique. Nos deux dernières conquêtes dans ce domaine, la conscience et l'honneur, nous viennent de la vie féodale, du christianisme et de la Réforme, et notre tâche est de raffiner, d'exalter ces deux sentiments, plus précieux que la vie même.

Ce n'est pas en rationaliste, mais en historien et en psychologue que Taine parle de la religion. Sans doute aucun accord, aucun compromis n'est possible entre la science et le dogme, leurs domaines sont absolument distincts, et la tyrannie religieuse sera toujours pour le penseur la plus intolérable de toutes. Mais, s'il ne modifie pas la nature extérieure au gré de ses dogmes, l'instinct religieux est conforme à la nature de l'homme et on ne peut méconnaître son importance comme lien social et frein moral. « Avec ses émotions et ses grandes perspectives, la religion n'est guère que la poésie et l'au-delà de la morale, le prolongement dans l'infini d'une lumineuse et sublime idée, celle de la justice. Un esprit qui a réfléchi peut accepter le tout, au moins à titre de symbole. » Chaque fois que l'influence religieuse baisse, comme au temps de la Renaissance et au siècle dernier, l'homme devient particulièrement débauché et cruel :

« On peut maintenant évaluer l'apport du christianisme dans nos sociétés modernes, ce qu'il y introduit de pudeur, de douceur et d'humanité, ce qu'il y maintient d'honnêteté, de bonne foi et de justice. Ni la raison philosophique, ni la culture artistique et littéraire, ni même l'honneur féodal, militaire et chevaleresque, aucun Code, aucune administration, aucun gouvernement ne suffit à le suppléer dans ce service. Sous son enveloppe grecque, catholique et protestante, le christianisme est encore pour 400 millions de créatures hu-

maines la grande paire d'ailes indispensables pour soulever l'homme au-dessus de lui-même, au-dessus de sa vie rampante et de ses horizons bornés, pour le conduire, à travers la patience, la résignation et l'espérance, jusqu'à la sérénité; pour l'emporter, par delà la tempérance, la pureté et la bonté, jusqu'au dévouement et au sacrifice. Il n'y a que lui pour nous retenir sur notre pente natale, pour enrayer le glissement insensible par lequel, incessamment et de tout son poids originel, notre race rétrograde vers ses bas-fonds; et le vieil évangile est encore aujourd'hui le meilleur auxiliaire de l'instinct social. »

Mais la force civilisatrice du christianisme est désormais menacée par les découvertes de la science; de là une nécessité pressante de relâcher les liens du dogme, de faire en sorte que les hommes puissent rester chrétiens, sans trop exiger qu'ils soient orthodoxes.

Amie de la religion, mais non religieuse selon la lettre, la philosophie de Taine aboutit à un stoïcisme plein de simplicité, de grandeur. Nous ne pouvons goûter que de courtes joies; nous vivons au milieu du besoin, de l'inquiétude, de l'ennui, de la douleur et du danger. Il ne nous reste qu'à nous attacher à ce qui dure plus que nous, à travailler à des œuvres qui ne soient point trop éphémères, à creuser, avec une résignation froide, « notre sillon et notre fosse ».

RENAN

I

RENAN ET LA PHILOSOPHIE

Qui n'a lu l'éloquent article de M. Brunetière dans la *Revue des Deux Mondes*, et l'éloquente réponse de M. Charles Richet dans la *Revue rose* sur la question de savoir si « la science a tenu ses promesses », si ses progrès contribuent, au même titre que la religion, à la moralité générale ? Nous voudrions introduire dans ce grave débat l'autorité de Renan. Il y apporterait, ce nous semble, une compétence spéciale, ayant été croyant d'abord, puis savant ; il y ajouterait certaines nuances, sans toutefois désapprouver M. Brunetière, qui le cite, sans condamner M. Richet, loin de là. M. Renan ne contredisait jamais. Il approuvait toujours : « Vous avez mille fois raison », telle était sa réponse ordinaire : ou bien encore, pour les cas trop embarrassants : « Ajournons cette solution. »

Sur tous les sujets qu'il a traités, et Dieu sait s'ils sont nombreux, Renan a répandu à profusion les idées les plus originales, parfois aussi les plus contradictoires. Tenez pour assuré qu'il donnera de la tablature

aux critiques de l'avenir, comme il en donne à ceux du présent, quand ils s'avisent de chercher sur quelque point que ce soit son dernier mot. Le dernier mot de Renan ! Aidons-nous pour le trouver, sans être sûr d'y réussir, de M. Bourget, de M. Lemaître, de M. de Vogüé, de M. Faguet, de M. Bréal, de M. Ph. Berger, de M. Pillon, de M. Brunschwig, de M. Allier (1), de tous ceux qui l'ont interprété. Si nous voulions fonder une Société, comme il en existe en Angleterre pour les grands auteurs, destinée à commenter, à interpréter Renan aux jours de fête, nous devrions faire appel au concours des épigraphistes, des philologues, des historiens, des philosophes, des gens de goût, et même des esprits frivoles, auxquels il n'a pas dédaigné de faire quelques avances. Ce n'est pas, d'ailleurs, que Renan soit obscur, loin de là, mais il est si varié, si fécond, si déconcertant. Ses pensées brillent à notre firmament comme une Voie lactée, et l'on se perd dans ce fouillis d'étoiles.

M. Gabriel Monod, dans les pages qu'il a consacrées à Renan, entre Taine et Michelet (2), puis M. Darmesteter, dans une étude qui est devenue une sorte de testament, ont embrassé son œuvre dans son ensemble. M. Séailles (3) a publié l'analyse la plus consciencieuse qui ait encore été faite de l'esprit de Renan dans son ensemble, nous serions tenté de dire contre cet esprit, car le ton en est militant. Mais nul n'est obligé de souscrire à ses conclusions, et l'on ne saurait trouver un meilleur guide pour suivre en ses méandres une pensée qui se dérobe et fuit toujours. Il traite avec

(1) *La Philosophie de Renan* ; Paris, F. Alcan, 2e éd., 1903.

(2) Paris, Calmann Lévy, 1894.

(3) *Ernest Renan* ; *Essai de biographie psychologique* ; Paris, Perrin, 1895.

raison cette œuvre considérable comme un chapitre important de l'histoire des idées du siècle. Dans cette intelligence supérieure se reflètent, sous des formes incomparables, les aspirations, les doutes, les incertitudes et les déceptions de notre âge. Il faut l'épier pas à pas dans ses variations et ses métamorphoses, et lui appliquer la méthode historique, seule légitime dans un monde et pour des êtres soumis à la loi de l'éternel devenir. Il est vrai que M. Séailles en tire une moralité au profit de la philosophie qui lui est chère, et prétend démontrer, par cet illustre exemple, comment, s'il ne s'appuie sur des principes, l'esprit tourne à tous les vents.

Bercée au son des cloches de sa petite ville bretonne, l'éducation de Renan fut pour lui un immense bienfait : elle détermina non pas seulement sa vie morale, mais aussi sa vie intellectuelle. C'est un préjugé fort répandu que l'éducation catholique entrave nécessairement le développement de l'esprit. Le cas de Renan semblerait démontrer le contraire. Un esprit bien doué saura toujours s'affranchir à temps, et à son ancienne croyance il aura gagné de connaître et de comprendre le sentiment religieux. A vrai dire, cette compréhension n'a manqué ni à un Sainte-Beuve dans son *Port-Royal*, ni à un Taine dans son chapitre sur *L'Église de France*, et c'est ce qui distingue si avantageusement les penseurs du dix-neuvième siècle des polémistes du dix-huitième. Mais une éducation rationaliste n'eût jamais permis à Renan d'écrire avec cette ampleur *Les Origines du christianisme*, d'unir deux choses inconciliables avant lui, du moins en France : le sentiment religieux et l'entière liberté de l'esprit ; et son art n'en a pas tiré moins de profit que sa science.

Il s'est plu à raconter que seules la philologie hé-

braïque, la non-concordance des textes sacrés, l'éloignèrent du sacerdoce. Mais les épaisses murailles de Saint-Sulpice ne pouvaient tenir captif un esprit de cette envergure, si impatient de prendre son essor à travers le monde des idées. La crise où il perdit la foi fut bénigne, mais elle marque l'heure héroïque d'une belle vie. Sans un ami, sans un protecteur, sans autres ressources qu'un millier de francs que sa sœur Henriette lui avait réservés, au prix de quelles privations ! il échange pour la destinée la plus incertaine une carrière fructueuse, parce que la croyance ne satisfait plus sa raison.

Lorsqu'en 1845, à vingt-deux ans, Renan descendit pour la dernière fois les degrés de Saint-Sulpice, il se séparait de l'Église comme le pupille de son précepteur, lorsqu'il est devenu trop âgé pour ses soins. A trois années de là, d'octobre 1848 à juin 1849, il écrivait son premier ouvrage, *L'Avenir de la science.* Ayant cessé d'être catholique, il ne fut protestant que trois semaines : le cours de Burnouf au Collège de France, la philosophie allemande, ses entretiens avec son ami Berthelot, rencontré dans la petite pension où il était répétiteur *au pair* (1), ses propres études et ses réflexions l'avaient conduit à la science pure. Elle remplissait le vide laissé par la foi : il y apportait toute la ferveur d'un enthousiasme religieux. Dans ce livre se rencontrent nombre de pensées qu'il a de nouveau exprimées ailleurs. Mais on est tout surpris de s'y trouver pour la première et la dernière fois en présence d'un Renan dogmatique, d'un Renan démocrate. Il n'eût pas été entièrement, comme le remarque M. Séailles, un homme du dix-neuvième

(1) Sans autre traitement que le vivre et le coucher.

siècle, s'il n'avait eu son accès de fièvre démocratique, qui disparut sans laisser de trace.

Renan emprunte sa conception du monde à l'état actuel de la science. Il se représente l'Univers comme un ensemble où la création particulière n'a point de place, et où par conséquent tout se transforme éternellement, selon des lois immuables, indéfectibles. L'intervention d'une volonté surnaturelle n'a jamais été constatée. La connaissance des phénomènes et des lois qui les régissent est la seule réalité à laquelle nous puissions atteindre (peut-être n'y en a-t-il point d'autre). Une force intime qui pousse toutes choses à une vie plus développée explique le progrès. Quant à l'homme, bien loin de l'imaginer comme un être d'exception, nous devons, selon la célèbre formule de Spinoza, le considérer non comme un empire dans un empire, mais comme une partie dans un tout, et faire de son histoire le prolongement de l'histoire naturelle. De Moïse et de la Genèse, Renan passe au naturalisme empirique, pour aboutir à Lamarck et à Darwin.

Il aperçoit pour la science un radieux avenir. Produit de l'intelligence réfléchie, elle est obligée de combattre la religion, fruit de l'activité mentale spontanée, mais elle lui substituera une réalité supérieure, car elle seule peut donner à l'homme les vérités indispensables. Education, morale, politique, société, elle est appelée à tout régénérer. Unie à la démocratie, elle fondera la justice parmi les hommes. Bien qu'il fut témoin des journées de Juin, Renan exprimait, à ce moment même, un optimisme superbe. Il verrait, disait-il, les hommes s'égorger dans une nuit fatale, qu'il proclamerait encore que la nature est droite et juste, et faite pour le parfait ; que les malentendus se lève-

ront, et qu'un jour viendra le règne de la raison et de la science.

Sur les conseils de Burnouf et de M. de Sacy, Renan s'abstint de faire imprimer son gros manuscrit : c'eût été débuter avec un trop lourd bagage. Quand il le sortit de ses tiroirs pour le publier quarante ans après, il éprouva, en le relisant, l'impression d'un homme plein d'expérience vis-à-vis d'un jouvenceau plein d'illusions. Il se juge comme Littré jugeait en 1875 son positivisme scientifique et démocratique de 1848. Mais, au lieu de réfuter une à une ses erreurs juvéniles, comme l'a fait Littré avec tant de scrupules, Renan se borne dans sa préface à sourire de lui-même. Il a hésité, dit-il, à publier ce livre, par crainte de choquer les gens de goût ; il ne lui reconnaît qu'un mérite, celui « de montrer dans son naturel, atteint d'une forte encéphalite, un jeune homme vivant uniquement dans sa tête, et croyant frénétiquement à la vérité ». La science n'a pas apporté tout ce qu'il se promettait de ses progrès ; mais il se garde de dire qu'elle n'a point tenu ses promesses. Quelles promesses et de quelle science ? Peut-on parler de la banqueroute ou seulement de la faillite partielle de la science, à une époque où elle gagne plus rapidement que jamais, et ne perd aucune de ses acquisitions ? Si de téméraires, de chimériques promesses ont été faites, elles sont l'œuvre de philosophes, qui n'ont point qualité pour cela, ou de savants qui oubliaient combien la vraie science est réservée dans ses prévisions. Renan a seulement perdu sa fière assurance du début ; il cesse d'imaginer que la science va transformer la nature humaine et renouveler la face du monde. Il se rend compte de cette dangereuse erreur des esprits abstraits, qui consiste à se représenter l'Humanité comme un corps homogène

dont tous les membres seraient susceptibles d'atteindre le même degré de développement : il juge insensée l'entreprise de convertir un milliard d'êtres humains à la raison. La seule fonction de la science est de connaître la réalité, non de réaliser l'idéal. Comment, d'ailleurs, le pourrait-elle ? La réalité est une, l'idéal est divers, il varie d'homme à homme. Chacun se forge une justice, une société à sa mesure. Il y aura toujours des mécontents.

Pour avoir renoncé à ces chimères, Renan n'en est pas moins resté un inébranlable adepte de la science positive : il a travaillé au grand œuvre, contribué à son accroissement. Mais il ne s'est pas interdit de rêver au delà. Il n'est point positiviste. Il est trop poète, trop tolérant, trop familier avec les doutes et les difficultés de tout genre, pour sympathiser avec une philosophie aussi étroite,aussi arrogante que celle d'Auguste Comte. Son créateur lui-même n'a pu s'en tenir à l'empirisme et a fondé une religion. Renan exclut sévèrement le surnaturel, il n'admet d'autre certitude que celle de la science, mais il sait aussi combien toute science est ignorante ; chaque conquête qu'elle fait augmente ses points de contact avec l'inconnu, avec l'infini. En admettant même que toutes les sciences fussent achevées, et que la philosophie pût se constituer comme une science des sciences, et nous donner la formule de l'univers, cette science dernière serait le tombeau de l'esprit humain si elle le privait de ses songes : « L'ennui du ciel des scolastiques serait à peine comparable à celui d'une vérité sans nuances. » Renan, comme le dit Monod, aime à jeter la sonde sur l'océan sans fond de l'Inconnaissable, à prolonger dans l'infini les hypothèses que lui suggère la science. Sans le sentiment des réalités invisibles, notre existence perd de sa

noblesse et de son attrait : « Plus la science éclaire les choses autour de nous, plus elle assombrit notre destinée. » Elle nous explique le *Comment*, mais elle nous laissera éternellement ignorer le *Pourquoi* des choses. Elle n'a point de réponse aux questions suprêmes que tout homme qui pense est obligé de se poser : La nature a-t-elle un but ? Y a-t-il dans l'univers une pensée morale ? L'homme travaille-t-il à une fin supérieure ? Pourquoi la vie, et pourquoi la souffrance, et pourquoi la mort ?

A ces questions, sur lesquelles la science reste muette les religions nous donnent des solutions traditionnelles qui ne concordent pas, les philosophies des solutions individuelles toujours contradictoires, car elles dépendent des tempéraments, des cerveaux, des connaissances de chacun. C'est justement cette diversité qui enchante Renan. « Chacun naît avec sa philosophie, comme on naît avec son style. » La philosophie c'est le son que rend l'âme au contact de la réalité, et les grands systèmes doivent être considérés comme des romans de l'âme, dont les héros portent les noms abstraits de Monade, Chose en soi, Idées, Volonté, Inconscient...

Vrais dans la tête de leurs auteurs, les systèmes philosophiques demeurent incommunicables. Ne pouvant se démontrer par l'expérience, ils ne peuvent non plus se prouver par le raisonnement. Tous les métaphysiciens raisonnent à merveille, et il n'en est pas deux qui se trouvent d'accord. Leur dialectique s'exerce sur des mots dont ils ne peuvent fixer le sens : plus ils semblent clairs et précis, plus il convient de s'en défier. C'est pourquoi Renan, qui n'a pas de plus grand plaisir que de philosopher, exclut d'abord de sa philosophie toute logique ; il la remplace par la nuance :

« Autant vaudrait essayer d'atteindre un insecte avec une massue, que de prétendre, avec les serres pesantes du syllogisme, atteindre le vrai en des matières aussi délicates. La logique ne saisit pas les nuances ; or, les vérités de l'ordre moral résident tout entières dans les nuances. » On n'a jamais rien dit de plus spirituellement exact sur Renan que lorsqu'on l'a dénommé le *Chevalier de la nuance.*

Il écrivait, en 1853, à un ami spiritualiste (1) : « En général, vous portez dans le langage métaphysique plus de détermination que moi. J'ai un peu moins de confiance dans le langage humain pour exprimer l'ineffable. En même temps que je désirerais introduire le devenir dans l'être universel, je sens la nécessité de lui accorder la conscience permanente ; il y a là un mystère dont je n'entrevois pas la solution. » Il est, en effet, contradictoire d'admettre, d'une part, que Dieu est la conscience éternelle du monde ; d'autre part, que Dieu, après avoir sommeillé dans la plante, s'être vaguement éveillé dans l'animal, prend peu à peu conscience de lui-même dans l'humanité, se développe en même temps qu'elle, en d'autres termes que le divin se réalisera vers la fin des temps, quand triomphera la Justice et que toutes les larmes seront séchées. Comment ensuite passer de cette *idée* du divin, permanent ou en voie de formation, à son existence réelle ? L'histoire des religions, comme celle des philosophies, nous prouve bien que cette idée, à l'état spontané ou à l'état réfléchi, est générale dans l'esprit humain. Mais il suffit d'ouvrir les yeux, pour voir que la nature est profondément immorale, et que l'histoire est un scandale qui ne cesse pas. Dans cette incertitude,

(1) Lettre citée par G. Monod.

quelle sera donc l'attitude du penseur à l'égard du divin? Va-t-il, comme le déiste, l'affirmer brutalement, ou, comme l'athéiste, le nier grossièrement, ou l'ignorer, comme l'agnostique, avec une froide indifférence ? Le sentiment de Renan est bien plus nuancé et se rapproche beaucoup de celui qu'on prête à Epicure. Pour le philosophe grec, les dieux n'ont pas d'existence réelle, ils sont de simples idéaux. Mais Epicure *n'en honore pas moins les dieux*, car peu lui importe que leur perfection se montre dans des actes extérieurs, ou qu'elle se déploie librement comme idéal dans nos pensées. C'est là ce que veut dire Renan, lorsqu'il définit Dieu *la catégorie de l'idéal*. Il range dans cette même catégorie l'immortalité de l'âme· « L'âme est immortelle, car, échappant aux conditions serviles de la matière, elle atteint l'infini, elle sort de l'espace et du temps, elle entre dans le domaine de l'idée pure, dans le monde de la vérité, de la bonté, de la beauté, où il n'y a plus de limite ni de fin. » Chacun obtient ainsi l'immortalité qu'il mérite; Renan ne voit point de raisons péremptoires « pour qu'un Papou soit immortel ».

A travers ces échappées de Renan, on reconnaît tantôt la critique de Kant, tantôt l'évolutionisme de Hegel, voire même, en dernier lieu, le pessimisme de Schopenhauer Est-ce, se demande-t-il, le pessimisme qui a raison, et la vérité serait-elle triste ? Serions-nous les jouets d'un égoïsme qui poursuit une fin que nous ignorons et dont nous sommes les victimes? Il examine toutes les solutions et ne se tient à aucune. Il est tout l'opposé du dogmatique Pangloss, qui, esclave de son système, ayant eu l'imprudence d'avancer une fois que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles, se crut obligé, malgré tant de disgrâces, de

le soutenir toujours. Renan ferait plutôt sienne la boutade de Benjamin Constant : « Une vérité n'est complète qu'à condition d'y faire entrer son contraire. »

On aurait beau jeu, après cela, à signaler les contradictions de Renan, mais il serait naïf de croire qu'il les ignorât lui-même. Elles sont conscientes et volontaires. S'il s'est proposé d'achever de discréditer la métaphysique, il y a mieux réussi qu'Auguste Comte ; il y met, en tout cas, plus d'élégance et de délicatesse. Il s'abstient de toute polémique, il n'attaque rien, il ne défend rien. Loin de repousser les solutions des métaphysiciens, il les met toutes en présence ; si la vérité se trouve dans quelqu'une, du moins elle ne nous échappera pas, et, si elle n'est nulle part, nous ne serons dupes d'aucune, car ces solutions se contredisent, et cette universalité de la croyance équivaut à l'universalité du scepticisme : et l'affirmation sans bornes ressemble fort à une négation.

Renan songea d'abord à enseigner la philosophie, il se fit même recevoir agrégé dans ce but ; il passa vite à d'autres études, mais il nous a confié quelle eût été sa méthode. Avec son exquise tolérance, et par respect des convictions de ses auditeurs, il n'aurait jamais cherché à leur prouver quoi que ce soit, il se fût borné seulement à leur *insinuer* des idées, pour que chacun construisît son temple à sa guise. Chef d'école, « il n'aurait aimé que ceux de ses disciples qui se seraient séparés de lui ».

Ce n'est pas ainsi que M. Séailles professe en Sorbonne. Il juge qu'il a charge d'âmes, et il n'est pas peu scandalisé de voir Renan réduire la philosophie aux confidences et aux épanchements d'un esprit capricieux qui, selon son humeur, incline vers une solution, puis vers une autre. Du sens que nous donnons à la

vie, du rôle que nous nous croyons appelés à y jouer, devrait dépendre notre conduite ; et tant d'incertitudes sur ce point essentiel, au lieu de nous maintenir dans une droite manière de vivre, seraient plutôt de nature à nous entraîner vers de périlleux voyages en zigzag.

Il est parfois arrivé à Renan, dans ses discours, de traiter légèrement les questions morales ; sa vie pratique fournit la preuve de l'importance qu'il leur attribuait, et nous devons le croire lorsqu'il affirme que la morale est chose sérieuse et sacrée par excellence, que la meilleure révélation de Dieu nous vient de l'instinct du devoir et du sacrifice. Mais, pour aimer le bien et pour haïr le mal, avons-nous donc besoin des systèmes de philosophie ? Renan ne leur attribue guère d'importance et d'efficacité. Il en est même qui lui semblent profondément immoraux ; l'utilitarisme est de ce nombre. Bien agir parce qu'on en peut retirer quelque avantage, quelle vulgarité ! C'est peut-être pour que la sécurité de la récompense ne nous dépouille pas de tout mérite, que Dieu se dérobe dans une ombre incertaine. Quel mauvais calcul, d'ailleurs, de croire qu'en ce monde nos bonnes actions nous profiteront ! Le devoir n'est la plupart du temps qu'un leurre, on est toujours dupe et victime de son bon cœur. Tout acte désintéressé paraît à la réflexion un acte insensé. Et c'est justement pour cela qu'il faut l'accomplir.

Ce que nous devons chercher en morale, ce n'est pas l'Utilité, c'est la Beauté. Selon la remarque de M. Pillon, Renan ne sépare pas le Beau et le Bien, il les confond. Il n'admet que deux catégories, le Beau et le Vrai. Le Bien est une espèce de Beau, le Beau est une espèce de Bien, et la morale est un rameau de l'esthétique : « En face d'une action, je me demande plutôt si elle est belle ou laide que bonne ou mauvaise. »

L'homme de bien accomplit de belles œuvres dans la vie humaine, comme le statuaire sur le marbre, comme le musicien par des sons. Un traité d'esthétique n'a jamais fait un grand poète, comment un manuel de morale pourrait-il créer un homme de bien ? La philosophie n'est que la manière de penser d'un noble esprit ; la morale, la manière d'agir d'un noble cœur. On est moral quand on a une belle âme. Ce n'est point sur des théories que se modèlent de telles natures. Mais Renan ne nie point l'influence de cette éducation qui enveloppe les jeunes années d'une sorte d'atmosphère bienfaisante. C'est à des femmes pleines de désintéressement et de résignation, aux maîtres naïfs qui l'ont élevé que Renan se déclare redevable d'un sentiment moral tellement prêt à toutes les épreuves que la légèreté parisienne n'a jamais pu l'entamer. Et nous pourrions encore citer l'exemple de Kant, qui, élevé dans une humble famille, de religion austère, disait tenir de sa mère ce respect absolu pour la vérité, auquel, dans sa morale, il n'admet ni limite ni exception.

Renan s'est plu souvent à le répéter (et nous rentrons ici dans le débat entre M. Brunetière et M. Richet) : « Il est possible que la ruine des croyances idéalistes soit destinée à suivre la ruine des croyances surnaturelles, et qu'un abaissement réel de l'humanité date du jour où elle a vu la réalité des choses. Nous vivons du parfum d'un vase vide, de quoi vivra-t-on après nous ? » — « Renan, écrit Darmesteter, a perdu à la longue ses illusions sur l'omnipotence de la science... Il voit que la vérité ne peut éclairer et diriger que ceux qui ont en eux-mêmes un principe de direction, soit dans la noblesse innée de leur nature, soit dans les habitudes héréditaires de vertu que leur ont inculquées leurs ancêtres croyants. » Il dira : « La vertu des âges

sceptiques est le résidu laissé par les âges de foi... Ma vie a toujours été gouvernée par une foi que je ne possède plus. »

II

RENAN ET LA DÉMOCRATIE

La philosophie n'a été pour Renan qu'un délassement, un jeu de l'esprit. Sa conception de l'histoire, beaucoup plus importante, offre le plus haut intérêt, à cause de l'application qu'il en a faite. Renan est avant tout historien.

Après avoir éprouvé en lui-même comment les dogmes finissent, Renan a été conduit à rechercher comment ils commencent. Mais son attention et sa pensée ont été également sollicitées par l'histoire du présent. Durant l'Empire, tant que la vie publique fut peu intense, presque étouffée, Renan se consacra tout entier à ses missions, à ses savantes études; la guerre de 1870 et ses suites le tirèrent violemment de cette quiétude. Chez Taine comme chez Renan, cette date marque un tournant de l'esprit : ils furent saisis d'angoisse pour les destinées futures de leur patrie.

La guerre dépouilla Renan de toutes ses illusions sur l'Allemagne. La philosophie allemande avait été sa libératrice ; lorsqu'il y fut initié, il disait : « Je crus entrer dans un temple. » Herder, Hegel, Strauss donnèrent l'impulsion et plus d'une idée directrice à ses études. Il voyait le génie français fécondé par l'Alle-

magne, recevant d'elle la profondeur, le sérieux, l'entière liberté de l'esprit, y ajoutant la politesse, la clarté, l'élégance souveraines : « Le rêve de sa vie, dit M. Séailles, c'était l'alliance intellectuelle, morale et politique de l'Allemagne, entraînant celle de l'Angleterre », et formant ainsi la Triplice des grands peuples européens qui marchent à la tête de la civilisation. Renan tombait dans la même erreur que Mme de Staël, qui ne connaissait de l'Allemagne que les poètes et les penseurs, et avait négligé de fréquenter les casernes. Son livre eut pour appendice l'invasion, pour commentateur Blücher. Renan avait oublié tout cela; l'oubli est la maladie des Français; — il a fallu que Hegel lui fut expliqué par Bismarck.

Le tonnerre allemand qu'Henri Heine nous avait annoncé, en nous conjurant de nous tenir prêts, frappa Renan en plein cœur. Jamais ne s'accréditera la fable d'un Renan sans patrie, répandue par M. de Goncourt dans son *Journal* : M. Séailles prouve à M. de Goncourt qu'il n'a rien compris aux propos qu'il prête à Renan; celui-ci les a démentis, se bornant à constater que M. de Goncourt est un esprit remarquablement dénué d'idées générales. D'autres témoignages encore le contredisent. M. Brandès nous dépeint Renan, peu après la déclaration de guerre, désespéré, les yeux remplis de larmes, se répandant en malédictions sans nuances contre ceux qui commettaient ce crime inexpiable de lèse-humanité. Comme il avait autrefois brisé avec l'Eglise, il rompit avec l'Allemagne dans sa belle lettre au docteur Strauss, et, lui qui jugeait le monde un spectacle si divertissant, qu'il ne voudrait pas le réformer, même s'il le pouvait, ne songera plus qu'aux moyens de réparer nos désastres, il écrira en 1871 un livre sur *La Réforme intellectuelle et morale*.

Nous avions rencontré dans *L'Avenir de la Science* (1849) un Renan démocrate. Sous la double influence de la jeunesse et des idées du temps, Taine et Renan furent un instant favorables à l'esprit et aux hommes de la Révolution, se laissèrent éblouir par la légende révolutionnaire qui commençait à se former vers 1847, grâce à Louis Blanc, Michelet, Lamartine, comme arme de guerre contre le gouvernement de Juillet. On sait en quoi consiste cette légende. Les héros bornés de la Convention apparaissent animés d'une profonde pensée philosophique, quand ils opposent la raison abstraite à toutes les traditions, à toutes les réalités de l'histoire : ces politiques improvisés, avocats, journalistes, devenus valets de guillotine, sont sacrés grands hommes d'Etat, car les convictions fanatiques tiennent lieu de toutes les capacités. Les principes de 89 sont présentés comme un évangile appelé à régénérer le monde; et nous n'avons plus qu'à en déduire les applications. Toute violation de la loi est une action d'éclat, si elle flatte la vanité démocratique : l'insurrection est proclamée le plus sacré des devoirs. Le coup d'Etat fut la première conséquence de cette légende; l'invasion et la Commune furent la seconde ; les événements imposèrent à Renan cette conclusion, que la démocratie révolutionnaire sous ses deux aspects, aussi inséparables que les deux côtés d'une médaille, l'anarchie et la césarisme, menait la France aux abîmes.

Déjà, en 1869, Prévost-Paradol, dans *La France nouvelle*, prévoyait le double danger d'une guerre et d'un gouvernement purement démocratique. Avec une éloquence prophétique, il exposait que chaque régime contient un mélange de fiction et de réalité ; si la fiction tend à prévaloir, le régime menace ruine. La fiction du gouvernement monarchique personnel et absolu, c'est

que chaque génération produira un souverain sage et avisé. La fiction du gouvernement aristocratique, c'est que la classe noble, désintéressée par les biens qu'elle possède, représentera l'élite intellectuelle et politique de la nation. La fiction démocratique, c'est que le peuple souverain sera juste, éclairé, inaccessible à la flatterie, à la corruption ; qu'entre deux candidats, dont l'un lui dira des vérités désagréables, l'autre flattera ses préjugés les plus grossiers et ses instincts les plus bas, il préférera l'honnête homme. Mais si le contraire arrive, si les honnêtes gens sont écartés des affaires publiques et remplacés par les fripons et les fourbes, l'Etat se trouve bientôt livré au désordre, au pillage, à l'anarchie : la dictature est proche. Après Paradol, Montégut, pendant la Commune, signalait un autre danger que la Révolution triomphante faisait courir non plus seulement à la liberté et à l'ordre, mais à l'idée même de la patrie. Enfin, Taine, avec son courage tranquille, allait essayer de démolir ces menteuses légendes qui nous ont déjà fait tant de mal et qui nous en feront tant encore, en jetant une lumière vengeresse sur la confusion, la violence et la cruauté des temps révolutionnaires. Il va disséquer ces héros, étaler sur la table d'anatomie ces cœurs pourris et ces cerveaux malades, et suspendre enfin au gibet toutes ces charognes jacobines.

Renan ne s'est pas montré moins sévère pour la Révolution. Il en signale le vice même, qui est de donner la prédominance absolue au droit abstrait sur le droit historique. Son Code coupe le lien des générations, semble fait pour l'homme qui naîtrait enfant trouvé et mourrait célibataire. La volonté de la nation, c'est-à-dire de la majorité de ses représentants, mécaniquement comptée, devient la seule source du droit public, et chaque législature peut tout remettre en question : les

intérêts constants d'un grand pays sont à la merci des majorités instables, capricieuses, toujours prêtes à engager l'avenir. Renan juge le corps électoral bien inférieur au monarque le plus médiocre d'autrefois. Nécessairement sans poésie ni grandeur, la démocratie ne lui semble même pas conciliable avec la sécurité de la nation. Il voit en elle « le plus énergique dissolvant « que le monde ait connu jusqu'ici... L'égoïsme, cette « source du socialisme; l'envie, cette source de la « démocratie, ne créeront jamais qu'une société faible, « incapable de résister à des voisins puissants. » Or, Renan aime la France, et toute sa sévérité lui vient de son amour : « Une nation, s'écrie-t-il, qui a un si noble « passé, n'a pas le droit de renoncer à sa mission. »

Il est plus aisé de signaler les maux que de découvrir les remèdes. Ceux qu'indiquait Renan n'étaient guère praticables. Il proposait à la France l'exemple de la Prusse après Iéna. Son salut exigeait qu'elle se transformât en une monarchie militaire, qu'elle donnât à son armée une organisation nobiliaire. La France doit réparer son ingratitude révoltante envers les Bourbons : les fautes de cette famille lui ont fait injustement oublier les longs services qu'elle lui a rendus; en décapitant son roi, elle a commis un suicide. Rétablissons la monarchie, supprimons le suffrage universel, que nous ont imposé ces gamins de 1848. Concluons l'alliance de l'école primaire et de l'Eglise, afin de tempérer par là ce que l'enseignement élémentaire a de nuisible : qu'est-ce que l'homme qui ne peut que lire et écrire? une bête stupide et orgueilleuse : cela n'a d'autre effet que de gâter le naturel aimable de l'ignorance, l'instinct, la saine raison. La religion remplace pour le petit peuple l'art et la science, accessibles seulement à l'homme de haute culture. Affranchissons l'enseigne-

ment secondaire d'une rhétorique creuse, qui prend les mots pour des idées, et les idées pour des faits. Développons au plus haut point l'instruction supérieure. La force de l'Allemagne lui est venue d'une double source: la science de ses chefs, la discipline de ses soldats.

Ces mesures radicales, que Renan, étranger à tout esprit de parti, proposait à la France, afin qu'elle reprenne son rang à la tête des nations civilisées, étaient trop sévères, trop héroïques, pour paraître autre chose que déplaisantes à l'esprit populaire. L'expérience du passé permet de douter qu'elles eussent été efficaces. Renan attribue trop d'importance aux institutions et pas assez au caractère national. Comme le rappelait M. Dietz en réponse à M. de Vogüé, à la recherche d'une Constitution nouvelle, nous avons essayé depuis un siècle de tous les systèmes et de tous les régimes, monarchie plus ou moins tempérée, République, dictature, et *ça n'a jamais pu marcher longtemps*, par cette raison toute simple que le vice n'est pas dans la forme du gouvernement, mais dans le fond même de la race. C'est un sujet d'étonnement pour les étrangers que les Français, doués de si aimables, de si sérieuses qualités privées, prudents, conciliants, économes, les transportent si peu dans leur vie publique. Partagés entre l'extrême esprit de routine et l'extrême esprit d'innovation, passant de l'inertie à la frénésie, on voit les meilleurs d'entre eux toujours disposés à se décharger du souci, des embarras et de la responsabilité des affaires, les abandonner aux politiciens de profession, manquer totalement de courage civique, et oublier que le bon ordre et la liberté sont le prix d'une éternelle vigilance.

Renan ne tarda pas à juger que le rétablissement

de la monarchie était impossible en France, et il en fut réduit à mettre toutes ses espérances dans une République fondée par les paysans, qu'il souhaitait modérée, raisonnable, honnête, et dont il va suivre le développement avec des sentiments changeants. Le premier de ces sentiments fut à vrai dire l'ironie. Il écrit les *Dialogues* et les *Drames philosophiques* afin de laisser clairement entendre aux politiciens qui se sont emparés du pouvoir, et qui tentent d'édifier leur fortune sur les malheurs de la patrie, combien il les méprise cordialement.

Il y a, dans la philosophie de Renan, toute une théorie sur le mépris. Il vante la volupté fine et pénétrante de cet état d'âme essentiellement aristocratique, qui se passe de la participation des autres, qui est discret, tolérant même, qui se suffit à lui-même, et qui donne par surcroît au style les nuances les plus délicates. Il reproche à Lamennais d'avoir éprouvé trop de colère et pas assez de mépris. Mais chez l'homme supérieur ce sentiment ne se comprend guère, et nous préférons le mot de Leibnitz : *Je ne méprise presque rien. Presque* est même encore de trop. Imagine-t-on un naturaliste qui n'aurait que du dédain pour les crabes de la mer, et qui réserverait son estime aux oiseaux de paradis ? Toutes les formes de la vie humaine comme celles de la vie animale sont nécessaires par cela même qu'elles existent. Il en est seulement de nuisibles qu'il faudrait tâcher de rendre inoffensives. Le mépris n'y saurait suffire : il n'est que la vaine consolation de l'impuissance.

Mais on doit se reporter au moment où Renan écrivait ses *Dialogues*. Publiés seulement en 1876, ils ont été composés en 1871, pendant les dernières convulsions de la Commune. On a vu l'émotion de Renan

lors de la déclaration de guerre, on devine l'impression que fit sur lui la Commune, l'incendie de la Bibliothèque du Louvre, ce vandalisme sauvage, fruit de l'esprit égalitaire, qui voudrait anéantir toute supériorité jusque dans les œuvres du passé. A la farouche domination des foules, à la dictature sanguinaire du prolétariat, Renan oppose la suprématie nécessaire des grands hommes. Son royaume d'Utopie est gouverné par une oligarchie d'hommes supérieurs, par une sorte de théocratie scientifique, qui ne règne que pour le bien du peuple, mais qui le tient en respect grâce à de formidables engins de destruction, afin que ce qui est juste pour la première fois devienne fort. Ce rêve de Renan est à l'extrême opposé de son socialisme de 1848. Il se résignait alors joyeusement au pénitencier de l'avenir, que l'on nous annonce sous forme de société collectiviste, où chacun aura sa tâche assignée; il s'accommodait d'avance d'un métier manuel qui le ferait vivre en lui laissant l'esprit libre ; il suivrait le noble exemple de l'ouvrier opticien Spinoza, qui polissait des verres de lunette; de Cléanthe, stoïcien et porteur d'eau ; du philosophe alexandrin Ammonius Saccas, portefaix. Mais le paradis collectiviste, par ses aspirations grossières à la diffusion des richesses, au droit à la paresse, ne lui inspire plus que du dégoût; il transformerait la terre « en une planète d'idiots, se chauf- « fant au soleil dans la sordide oisiveté de l'être qui ne « vise qu'à avoir le nécessaire de la vie matérielle ». Combien plus favorable que cette tyrannie d'en bas serait le règne d'une aristocratie intellectuelle ! Renan se peint lui-même sous les traits d'un despote à la mode d'Orient, servi par des esclaves dont il se serait fait adorer, et ne sortant qu'avec un escorte de janissaires armés de grands sabres recourbés.

Le succès des *Dialogues* nous a valu les *Drames philosophiques*. Cette forme est on ne peut mieux adaptée à la nature d'esprit de Renan, qui ne saurait énoncer une idée sans que surgisse aussitôt dans son esprit la proposition contraire. Les personnages de ses drames représentent les antithèses de sa pensée, qu'il laisse divaguer en toute liberté ; ils seraient d'un effet charmant non à la scène, mais sur un théâtre de marionnettes ou d'ombres chinoises, devant le public restreint qui seul peut convenir à l'œuvre de Renan.

Caliban (1874) fait suite à *La Tempête*, de Shakespeare ; c'est, dit M. Séailles, la démocratie jalouse, envieuse, brutale, ennemie de l'aristocratie à qui elle doit tout, sa vie morale, intellectuelle, nationale. A la tête de ses nouvelles couches sociales, le barbare Caliban nous donne l'éternelle comédie du révolutionnaire réconcilié avec le pouvoir, une fois qu'il le détient, et, dès lors, zélé conservateur de sa propre fortune. Tel le rusé compère, élu Président de République pour avoir voté autrefois l'abolition de cette même Présidence ou le néo-jacobin, parti pour démolir la Bastille du Sénat, où il se prélasse aujourd'hui dans son fauteuil de sénateur. Caliban juge de même excellent le lit de Prospero, quand c'est lui qui l'occupe, et le divin sourire d'Imperia l'enivre. Le monde n'en ira peut-être pas plus mal ; mais quelque chose est mort, c'est Ariel, la poésie, l'illusion religieuse, l'idéal.

Dans *Caliban*, Renan se résignait à la démocratie ; dans *L'Eau de Jouvence* (1880) il fait un pas nouveau vers elle : « Caliban au fond nous rend plus de services « que ne le ferait Prospero restauré par les jésuites et « les zouaves pontificaux. » Renan prend son parti de l'immoralité des masses, de leur incapacité intellectuelle, de leur dépravation foncière. Il exprime toute

son horreur pour les Sociétés de tempérance : « Le peuple est pauvre, et vous voulez qu'il soit vertueux ! » Il ne vaut quelque chose que quand il s'amuse, quand il est ivre. Le philosophe et le savant ne lui demandent que de les laisser en paix.

Le Prêtre de Némi (1885) exprime une prophétie sinistre. Vaincue par Rome, Albe songe à la revanche ; mais divisée, désunie par les questions religieuses et les questions sociales, Albe est devenue la proie des démagogues. Elle succombera. Ce n'est pas le droit qui règne sur le monde, c'est la force, c'est le crime heureux. L'esprit démocratique, en face d'un Etat aristocratique, sera toujours le plus faible, car il ne se peut concilier avec le sacrifice, l'abnégation qu'exige le patriotisme guerrier.

Finalement l'homme supérieur n'a d'autre mot à dire à la démocratie que le *Noli me tangere.* On s'étonne après cela que Renan soit allé solliciter « les voix puantes (1) » du peuple souverain aux élections législatives de 1869, et aux élections sénatoriales de 1876. Il se présentait, il est vrai, comme un candidat d'apaisement et de concorde, partisan de tout progrès réel, ennemi de toute guerre, de toute révolution. Les nuances de ses professions de foi ne se rencontrent guère dans le *Barodet.* La République a comblé Renan de dignités et d'honneurs, moins pour rendre hommage à son mérite que pour s'en faire un allié contre l'ennemi clérical ; mais il n'était pas assez engagé dans le parti pour siéger dans ses Assemblées. Taine fut battu de même par l'instituteur de son village. Renan a donné, depuis, une plaisante excuse à ses velléités politiques : « La mort sur le champ de bataille, écri-

(1) SHAKESPEARE, *Coriolan.*

« vait il, est la plus belle de toutes. Si parfois j'ai pu « désirer d'être sénateur, c'est que j'imagine que, sans « tarder peut-être, ce mandat fournira de belles occa- « sions de se faire assommer, fusiller, des formes de « trépas enfin préférables à une longue maladie qui « vous tue lentement par démolitions successives. » Renan a dû se résigner à une mort commune. Il n'a pas éprouvé la joie suprême de tomber sous le couteau ou sous la balle de quelque brute.

Nul ne fut plus que lui étranger aux frayeurs bourgeoises. Dans *L'Avenir de la Science*, il rappelle que les temps les plus orageux ont été les plus fertiles en chefs-d'œuvre, et que le sang féconde le génie. Les pures et immortelles créations des Phidias, des Platon, des Aristophane datent d'une époque qui ressemblait à la Terreur de 93. Montaigne, lorsqu'il écrivait ses charmants essais au fond de sa petite tourelle du Périgord, savait qu'il pouvait être égorgé d'un moment à l'autre, au détour de chaque chemin. Apprenons de ces grands hommes à vivre tranquilles au milieu des alarmes, des fureurs civiles. Les grossières menaces ne nous font point peur. Dans *L'Abbesse de Jouarre*, Renan nous propose en exemple l'ancienne aristocratie, qui sut finir avec tant de grâce, en se riant de ses bourreaux.

Après avoir rêvé de régénérer la France par la religion, puis par la science unie à la démocratie, puis par une réforme dans le sens aristocratique, Renan juge l'entreprise vaine. Puisque nous ne pouvons changer l'humanité, la modeler à notre image, il ne nous reste qu'à jouir de l'attachant spectacle que nous procure son étrange, son infinie variété. Renan se réfugie dans une sorte de quiétisme ironique et transcendantal. Il tourne au Méphistophélès « paterne et bénisseur ».

On a sévèrement jugé cette dernière forme de la philosophie de Renan. Le patriote italien Giuseppe Mazzini, à la veille de sa mort, écrivait un article sur *La Réforme intellectuelle et morale.* Il avait, disait-il, ouvert le livre avec un sentiment de désir et d'espérance, il le fermait avec tristesse et découragement. Mazzini juge la Révolution, la Commune, le Socialisme aussi sévèrement que Renan, mais il le blâme de chercher un remède aux maux de son peuple en évoquant les fantômes du passé, de se montrer non seulement indifférent, comme Gœthe, mais hostile aux aspirations politiques et sociales des foules, Mazzini et Renan, les deux pôles du caractère humain! Le fanatique d'action, prêt à bouleverser le monde pour réaliser son idéal, voit un signe de décadence dans l'abdication du penseur qui se contente d'en faire sa proie intellectuelle. Renan se peut justifier cependant. Nous admirons Rousseau quand, au siècle dernier, il prêtait son éloquence à des millions d'êtres humains opprimés et sacrifiés ; pourquoi blâmer Renan, lorsqu'en pleine démocratie triomphante il revendique les droits de l'élite? « On a donné, disait Voltaire, quelques souf« flets au genre humain, nous y ajouterons force coups « de pied dans le derrière. » Renan se livre au même exercice à l'égard du Peuple Souverain ; et vraiment c'est bonne justice, si l'on songe au succès de tant d'histrions et de plats flagorneurs de la démagogie. Nous n'avons point d'ailleurs qualité pour l'imiter. C'est la disgrâce des grands originaux de laisser après eux de méchantes copies. Voltaire nous a valu le voltairien, le sectaire borné; Renan, le renaniste, l'ironiste superficiel, une forme d'esprit qui, si elle devait se répandre parmi la classe cultivée, serait « un malheur de plus pour la pauvre France malade de

volonté (1) ». M. Séailles termine son livre par d'éloquentes pages contre le renanisme, auxquelles on doit s'associer, à condition toutefois d'en exclure Renan qui a désavoué d'avance ses prétendus disciples. Sa mission d'artiste, de critique et de savant, merveilleusement remplie, était d'analyser, de douter, de contempler. La tâche des défenseurs de l'ordre actuel, serait d'affirmer, agir et créer. S'ils y faiblissent, les barbares sont là, prêts à l'entreprendre, après des destructions, des ravages où les ironistes seront submergés. En prévision de ce déluge, Renan écrivait un jour : « Les bourgeois de l'avenir ne me devront aucune reconnaissance ! »

Et enfin, le dernier mot de Renan, nous le connaissons, grâce à Philippe Berger, témoin de ses derniers moments. Renan, à l'agonie, écrivit au crayon ces deux mots : *affirmation*, *contradiction*, qui devraient servir d'épigraphe à son œuvre (2).

(1) NIETZSCHE.
(2) En d'autres termes, le *pour* et le *contre*.

HERBERT SPENCER

I

HERBERT SPENCER CONTRE LE SOCIALISME

On saura gré à M. Henri de Varigny d'avoir pris sur ses travaux personnels le temps de traduire les *Problèmes de morale et de sociologie* d'Herbert Spencer (1). Nous lui devions déjà la traduction du livre de Collins (2), cet excellent résumé du système de cosmologie qu'Herbert Spencer a construit sur ses connaissances encyclopédiques et qui dépasse Auguste Comte. Le philosophe anglais n'est pas moins célèbre par ses petits essais de politique sociale, écrits à la gloire du libéralisme ; esprit façonné et discipliné par les méthodes de la science, il est de ceux qui ne peuvent toucher à un sujet sans y laisser leur empreinte, et qu'il n'est pas permis d'ignorer.

Spencer est un des plus importants adversaires du socialisme et des plus convaincus. Les collectivistes prétendent cependant appuyer leurs thèses sur son autorité, et se faire ainsi un allié, malgré lui, d'un des

(1) Paris, Guillaumin.
(2) Paris, F. Alcan.

penseurs les plus éminents que l'Angleterre ait produits. Dans son premier ouvrage, *Social Statics*, paru en 1851, Spencer, comme, depuis, Henry George, se déclarait partisan de la nationalisation du sol. Mais ceux qui le citent sur ce point omettent d'ajouter qu'il demandait pour les propriétaires expropriés une juste indemnité. Il admettait, théoriquement, le droit de la nation sur la propriété foncière, parce que la terre fait partie du milieu naturel auquel tous les hommes ont droit. Mais la communauté n'a pas droit à tout ce que les hommes y ont ajouté de travail personnel ou rétribué avec l'argent de leur épargne. Dans l'acquisition de la propriété, il y a eu dès l'origine fraude et violence : un voleur a suivi l'autre ; les Normands ont volé les Danois et les Saxons, les Saxons ont chassé les Celtes, et les Celtes dépouillèrent les habitants originaires de la Grande-Bretagne. La communauté commettrait un vol bien plus monstrueux en s'appropriant le travail de deux mille années, alors qu'elle n'a droit légitime qu'à la terre pierreuse, aux marécages et aux forêts. Même en admettant qu'on parvienne à fixer une indemnité équitable, Spencer considère aujourd'hui le droit de nationaliser la terre comme une hypothèse inadmissible ; d'ailleurs, la société n'y trouverait point de bénéfices. Jamais une administration publique n'en retirerait l'équivalent d'une administration privée, le vice de tout fonctionnarisme étant de mettre l'exploitant à l'abri des conséquences de son exploitation, et par suite de diminuer infiniment son zèle et sa prévoyance.

Sur un autre article du programme socialiste, l'émancipation des femmes, Spencer a été de même conduit à changer d'opinion par des considérations de justice et de psychologie féminine. Il tient la plupart de nos

législateurs pour des brouillons, d'une insuffisance notoire, et il juge qu'il serait dangereux de mêler encore à la politique les passions des femmes, attendu que ces passions ont toujours des causes temporaires et des objets particuliers. Il leur refuse les mêmes droits politiques qu'aux hommes, parce qu'elles ne remplissent pas les mêmes devoirs. Elles ne fournissent rien au contingent de l'armée ni à celui de la marine.

Hâtons-nous d'ajouter que ces variations de Spencer ont été le résultat de la science et de l'expérience. Autant les politiciens nous sont suspects, lorsque nous les voyons tourner casaque à leurs opinions de la veille, autant des penseurs comme Spencer, comme Littré, lorsqu'ils soumettent à l'examen et à une revision générale leurs opinions de jeunesse (1), lorsqu'ils contrôlent leurs raisonnements logiques d'autrefois par la réalité des faits, nous inspirent confiance.

Un sentiment sur lequel ni Littré, ni Spencer n'ont jamais varié, c'est le souci des classes laborieuses. La première œuvre de Spencer était un éloquent plaidoyer en leur faveur ; il répète encore aujourd'hui que les destinées de la grande majorité sont si tristes qu'il est pénible d'y penser, que l'organisation actuelle est peu satisfaisante pour ceux qui aiment leurs semblables. Chômages fréquents, entassement dans des logements étroits et malsains, métiers insalubres, navrante vieillesse, divisions profondes entre les classes, immenses inégalités de ressources, part trop grande réservée au patron dans le produit du travail, tous ces maux Spencer les déplore, et il ne les croit pas incurables. Sans doute le corps social est gouverné par des lois natu-

(1) Voir : Herbert Spencer, *Justice* ; Littré, *Conservation, Révolution et Positivisme*, dernière édition, 1879.

relles : le corps humain l'est aussi, ce qui n'empêche point que, sans pouvoir changer ces lois nécessaires, mais en les étudiant au contraire méthodiquement, l'hygiène, l'action médicale préviennent et guérissent une foule de maladies. Spencer est un optimiste, un ardent partisan de l'idée de progrès, il affirme la perfectibilité sociale et morale de l'espèce, il veut que l'homme intervienne énergiquement dans ses destinées. Mais il ne croit pas aux panacées; le socialisme ne lui inspire qu'une aversion raisonnée. Les libéraux ont donné au peuple la liberté, l'éducation, le bulletin de vote, le droit de coalition, c'est-à-dire les instruments de son émancipation politique et économique : les socialistes lui promettent le bonheur, et, d'après Spencer, ne lui apporteraient qu'une accablante servitude (1).

Pour mieux comprendre la portée de ses arguments, il faut les rattacher à sa philosophie générale, qui ramène toute science à l'expérience, et écarte les spéculations vaines.

La loi d'évolution forme le centre de son système; il est le premier à l'avoir formulée et vérifiée dans son amplitude, depuis ses manifestations physiques jusqu'au développement de l'histoire; elle domine la science des sociétés, pour laquelle Spencer a adopté le nom définitif de *Sociologie*, lui assignant comme objet la structure, le fonctionnement, la croissance et le développement de l'agrégat social.

Composées d'individus, les sociétés forment des organismes, comme les individus, et par conséquent ce qui détermine leur structure ce sont les facteurs intérieurs

(1) Lire l'essai intitulé : *De la liberté à la servitude*, que nous analysons plus loin.

et extérieurs. Parmi les premiers sont les passions, les impulsions, le caractère propre de l'homme ; les seconds sont le climat, la fertilité du sol, sa configuration, la flore, la faune, etc... La nature des individus détermine les conceptions et les impulsions du groupe social auquel ils appartiennent. Leur diversité fait la diversité des agrégats sociaux.

Les sociétés grandissent par une évolution analogue à celle de l'être vivant, d'une façon spontanée, inconsciente, propre à tout organisme. Elles commencent sous forme de germes, par la famille et la tribu, puis forment de grandes nations et présentent deux types principaux, le *type militaire* et le *type industriel.* La civilisation a débuté par la guerre et par la conquête, par le triomphe des races les mieux douées pour le combat ; elle se continue par l'industrie, par l'exploitation pacifique et progressive du domaine terrestre, par le progrès parallèle de la société et de la science, au profit des peuples les plus intelligents, les plus actifs et les mieux outillés pour la concurrence industrielle.

Dans l'*état guerrier*, la préservation de la vie sociale contre les agressions incessantes exige une subordination obligatoire à un chef. L'individu pour ainsi dire n'existe pas, il manœuvre et combat à son rang. L'armée, c'est la société mobilisée; la société, c'est l'armée au repos. Chacun a sa tâche assignée par le pouvoir régnant, chacun est tenu de lui obéir sous peine de la prison et du peloton d'exécution. Mais en échange de la liberté, l'État habille le citoyen, le loge, le nourrit, le paye. Songez à Sparte pour vous représenter l'idéal de l'*état guerrier.*

Au *type militaire* correspond un système de travail en commun forcé, au *type industriel* correspond, au

contraire, un système de travail volontaire. Ce type a commencé à se développer durant les longs intervalles de paix, par suite des découvertes de la science. Avec le déclin du militarisme et l'ascendant de l'industrialisme, on passe du régime du statut à celui du contrat, car les affaires industrielles se font par voie d'échange, et la forme normale de l'échange, c'est le contrat. Par suite la puissance et la portée de l'autorité diminuent et l'action libre augmente. *L'État et la société deviennent distincts*, ont leur sphère propre. La foi au gouvernement est remplacée par la foi de l'individu en lui-même; il résiste aux exigences de l'Etat, il a une tendance à faire respecter ses propres droits en respectant ceux des autres. Et comme les idées morales et la vie matérielle s'enchaînent, le sentiment de la justice succède au droit du plus fort. La population industrielle rend les villes plus puissantes, la distinction des classes moins rigide, le pouvoir de la classe dirigeante s'affaiblit. Enfin, le travail est affranchi. Les ouvriers peuvent bien n'accepter les conditions du contrat qu'avec répugnance, dire que ce sont les circonstances qui les forcent à travailler, mais ils ne peuvent s'en prendre au patron de cette contrainte. La formule n'est plus : « Faites ceci ou je vais vous y forcer », mais bien : « Faites ceci ou acceptez les conséquences, si vous ne le faites pas. »

Le type industriel pur n'existe pas encore. Il tend seulement à se dégager au cours d'une évolution très lente, où les sentiments anciens sont combattus par les sentiments nouveaux. Les peuples civilisés de l'Europe présentent le type à la fois *semi-militaire* et *semi-industriel*. Ils entretiennent des armées considérables, mais le pouvoir militaire ne prédomine pas uniquement, la discipline réservée aux armées s'étend de moins en

moins à la société civile à mesure que les intervalles de paix deviennent plus longs. L'Allemagne se rapproche du type militaire, l'Angleterre et les Etats-Unis, du type industriel, et leur exemple prouve à quel degré de puissance et de richesse un peuple peut s'élever, sans le secours de la guerre (1).

Le développement du type industriel, avec tous les avantages qu'il comporte, dépend essentiellement de la cessation de la guerre. Le militarisme, en conservant les institutions adaptées, empêche ou neutralise la formation d'un état supérieur. Pour y atteindre, il est de toute nécessité de mettre en harmonie la politique intérieure et la politique extérieure des nations ; si l'on admet l'agression de peuple à peuple, de quel droit la blâmer entre les individus et les classes ? Les améliorations importantes sont partiellement incompatibles avec notre type semi-militaire, semi-industriel.

Les classes ouvrières, et non pas seulement les révolutionnaires internationaux, ont une conscience très nette de cette nécessité de la paix, et elles la manifestent dans leur antipathie pour la guerre ; au contraire, les classes supérieures vivent encore dans le cercle d'idées qui correspondent au type militaire. Spencer reconnaît, d'ailleurs, qu'il n'est pas opportun d'affaiblir, en ceci, l'autorité de l'Etat, de combattre l'esprit militaire, pour cette raison que le pays où l'internationalisme viendrait à dominer se trouverait dans la position la plus dangereuse, vis-à-vis de ses voisins restés belliqueux. Il signale seulement la paix durable comme le but lointain vers lequel il faut

(1) Il est vrai que depuis le temps où Spencer écrivait ces lignes, les Etats-Unis ont eu recours à la guerre, qu'ils augmentent leur armée et leur flotte, qu'ils visent à l'impérialisme.

tendre, et il veut que l'on considère comme un retour en arrière tout ce qui nous rapprocherait du type militaire.

Par une contradiction flagrante, les mêmes classes ouvrières, si hostiles au militarisme, rêvent d'appliquer à l'industrie l'organisation despotique qu'elles réprouvent dans le type militaire. Après tant de luttes pour se délivrer de l'ancien régime et de son dur asservissement, les ouvriers, découvrant que le nouveau ré gime n'est pas sans inconvénients, et désireux d'en essayer un autre, reviennent en principe à celui dont elles se sont débarassées avec une extrême satisfaction, à la conception socialiste qui soumet l'individu à la tyrannie de l'État.

Si, en effet, comme le veulent les socialistes, la *coopération volontaire*, le libre échange des produits, le libre contrat de travail sont abandonnés, il faut recourir à la *coopération forcée*, imposée par l'Etat; pour qu'il y ait coopération forcée, il faut qu'il y ait *subordination* ; c'est une vérité que socialistes et communistes n'aiment pas à méditer. Avant d'être approvisionné, il faudra subir les ordres de quelqu'un, qui fixera la tâche, puis les ordres de ceux qui distribueront la nourriture, les vêtements, assigneront le logement. Comme le travail, la répartition sera imposée, dirigée par des officiers. Il faudra que l'armée industrielle obéisse comme une armée de combat; si les travailleurs étaient libres d'aller et de venir à leur gré, le système ne pourrait plus fonctionner. *Faites le devoir qui vous est prescrit*, *et prenez les parts qui vous sont attribuées*, tel est l'ordre que répétera chaque jour, d'un bout du pays à l'autre, une nuée de contremaîtres, de surveillants, d'inspecteurs, autrement dit de caporaux, de capitaines, de colonels et de généraux d'industrie.

Les théoriciens socialistes répondent à cela qu'une différence essentielle distinguera, dans la société de l'avenir, les chefs de travail des chefs militaires, en ce que les premiers seront de simples *mandataires*, librement nommés, toujours soumis au contrôle et à la critique de la masse, obligés d'agir justement et judicieusement sous peine d'être révoqués. Comment dès lors parler de tyrannie, de servitude, puisque les chefs eux-mêmes dépendront de la souveraineté populaire ?

Fort bien, reprend M. Spencer, mais il est très malaisé de savoir d'avance comment un système fonctionnera. On se trompe très souvent lorsqu'il s'agit d'une machine. Voyez la liste des patentes, une invention sur cinquante réussit ; pour les autres, l'inventeur n'avait pas prévu tel obstacle, telle résistance. *A fortiori*, lorsqu'il s'agit d'un organisme vivant, vous ne pouvez dire comment telle personne, fût-ce même votre meilleur ami, agira dans telle circonstance, et vous prétendez faire des prévisions certaines, lorsqu'il s'agit de cette multitude d'organismes qui composent une société !

Il y a mille manières dont les conclusions du sens commun sont démenties par les événements. Vous croyez, par exemple, diminuer les accidents du travail par l'assurance obligatoire, et vous en augmentez le nombre : les ouvriers se font blesser légèrement par les machines afin de s'assurer une pension. Vous supposez que plus les choses se perfectionnent, plus ceux qu'elles concernent en seront satisfaits : c'est juste le contraire. L'Amérique est le paradis des femmes : où sont-elles plus libres, où a-t-on plus d'égard pour elles et où se montrent-elles plus enragées pour leur émancipation ? Les peuples les plus pauvres et les plus

ignorants sont les plus satisfaits ou du moins les plus résignés. L'instruction, un commencement de bien-être élargissent et multiplient les désirs, par suite accroissent le mécontentement. Les ouvriers se plaignent infiniment plus aujourd'hui que les salaires sont plus élevés et les marchandises à meilleur marché. Le mouvement socialiste où l'on voit un signe de misère est, au contraire, la preuve d'une condition moins mauvaise. Soyez persuadés, et l'exemple de l'Australie le prouve, qu'il croîtrait encore en intensité avec la journée fixée à huit heures, et que les gouvernements devraient prendre des mesures spéciales pour le contenir. Le plus probant témoignage de l'amélioration générale nous est donné par l'accroissement de la longévité. Dans les villes manufacturières, comme partout ailleurs, les hommes vivent plus longtemps, parce qu'ils sont mieux nourris, mieux vêtus, mieux logés, mieux soignés quand ils sont malades. Et c'est au moment même où les choses sont en meilleure voie, sous l'effet de causes naturelles, qu'on trouve ces causes impuissantes, qu'on fait appel à l'ingérence, à l'omnipotence de l'État, et que le collectivisme prétend s'imposer comme souverain remède.

Tous les systèmes sociaux et les Constitutions écrites font sourire ceux qui en ont observé les résultats. Spencer cite l'exemple de l'Amérique. Les hommes qui ont fondé la République des États-Unis, les Benjamin Franklin, les Washington, ne se doutaient guère qu'au bout de quelques générations la politique tomberait entre les mains des intrigants et des chercheurs de places, que les électeurs seraient conduits au scrutin par des meneurs influents et sans scrupules, qui sont devenus en grande mesure le pouvoir gouvernemental, et que les gens respectables seraient chassés

de la vie publique par les insultes et les calomnies des politiciens de profession. Le développement de l'Église catholique n'eût pas moins étonné ceux qui voyaient les premiers missionnaires répandus dans l'Europe païenne pratiquer la pauvreté et prêcher le pardon des injures. Comment pouvait-on prévoir que cette prédication rapporterait à l'Église d'immenses richesses, que des évêques bardés de fer conduiraient leurs vassaux au combat, qu'à l'égalité primitive succéderait une hiérarchie orgueilleuse, ayant à sa tête un Pape, pasteur des peuples et des rois?

— Qui eût pu prévoir encore que de l'ancien atelier, où le maître travaillait avec quelques apprentis nourris à sa table et logés chez lui, et vendait lui-même ses produits, sortiraient de vastes usines, remplies de centaines et de milliers d'ouvriers salariés et gouvernés par divers ordres d'employés, et qui peut dire quelles transformations nouvelles les découvertes de la science sont susceptibles de produire dans l'organisation du travail? L'histoire des sectes communistes, et en particulier de l' « Icarie » de Cabet, n'est ni moins surprenante ni moins instructive, et la conclusion à tirer c'est que la société n'est pas un produit de la réflexion et de la logique. Il n'est pas de plus grande erreur que de s'imaginer qu'on verra fonctionner à son gré un système de gouvernement artificiellement construit. Les Constitutions ne sont pas faites, elles se font. Vous essayerez vainement de changer une machine sociale travaillant mal en une machine sociale travaillant bien. Votre nouvelle société va commencer immédiatement à se développer différemment de ce que vous avez projeté, et vous ne la reconnaîtrez bientôt plus. C'est que la métamorphose est la loi universelle. Aucun être, excepté les plus rudimentaires, ne commence son

existence sous la forme qu'il finit par présenter, et cela est aussi vrai de l'œuf, de la larve, de la chrysalide que des organismes sociaux, avec cette différence que les sociétés parcourent des phases de développement imprévues.

L'état actuel laisse beaucoup à désirer, il se modifiera infailliblement, et on peut être assuré que l'état futur en différera autant que nous différons nous-mêmes des barons à cottes de maille et des serfs sans armes. Mais il est insensé de supposer que le socialisme soit susceptible de donner à la société une forme définitive, dont le plan puisse être fixé d'avance. C'est le sophisme des partis extrêmes d'affirmer que les maux actuels peuvent être corrigés par des mesures immédiates et radicales.

Toute prescription qui n'est pas d'accord avec les mœurs régnantes est absolument vaine. Le facteur le plus important des changements sociaux, c'est la nature de l'homme. Or ses modifications sont infiniment lentes, il n'y en a point de soudaines, de miraculeuses. La question sociale est au premier chef une question morale. Vous partez de ce principe que les intéressés agiront loyalement, et vous oubliez que l'expérience quotidienne dément votre optimisme. Les socialistes, à l'encontre des partis bourgeois, se targuent de solidarité, de justice, alors que la jalousie, la discorde règnent parmi les soldats comme parmi les chefs. Les prolétaires syndiqués pratiquent la fraternité en disant aux non-syndiqués : « Soyez des nôtres, ou nous allons vous couper les vivres. » L enquête à laquelle les ouvriers chargés d'administrer la Bourse du Travail de Paris ont dû se livrer sur les dilapidations de quelques-uns de leurs camarades prouve que les tripotages ne sont pas le monopole exclusif des politi-

ciens, et nous laissent soupçonner que dans la société de l'avenir l'amour du pouvoir, la rapacité, la déloyauté se donneront libre carrière.

Dès lors le collectivisme nous apparaît sous un nouveau jour. Nous savons qu'une immense régulation, un contrôle considérable seraient nécessaires pour surveiller la production et la distribution forcées, et se substituer à la façon si rapide et si spontanée, en quelque sorte merveilleuse, dont les marchandises et les denrées se produisent et s'échangent, par le simple jeu de l'offre, de la demande et de la concurrence, sans qu'il soit besoin de surveillance officielle. Investis de fonctions si étendues, croit-on que les surveillants, les bureaucrates socialistes ne seraient pas tentés d'en abuser à leur profit personnel, d'autant que tout pouvoir régulateur tend fatalement à étendre sans cesse et à fortifier ses attributions ? La société collectiviste a été réalisée dans le passé par le royaume des Incas, où le peuple, enrégimenté par petits groupes, formait une armée industrielle et agricole et travaillait sans espoir au profit de la caste régnante.

Herbert Spencer juge ainsi le socialisme une conception rétrograde, en contradiction avec la marche de la civilisation, un retour à la coopération forcée, un obstacle à ce qu'il appelle *la socialisation croissante de la société*. Il nous reste à exposer sa critique de ce socialisme mitigé et appliqué qu'on appelle le socialisme d'Etat, et à constater que le courant de l'opinion et de la législation en Angleterre comme ailleurs se prononce de plus en plus contre la théorie spencérienne de la non-intervention et du laisser faire.

II

HERBERT SPENCER CONTRE LE SOCIALISME D'ÉTAT

Spencer a démontré d'une façon saisissante l'antinomie du collectivisme et de la liberté. Il est pareillement ennemi déclaré de cet acheminement vers le socialisme pur, qu'on appelle le socialisme d'État, et il en a fait une critique non moins approfondie.

Il faut toujours se rapporter à sa conception fonda mentale de la société considérée comme un organisme vivant, qui grandit et se développe selon des lois naturelles, et non à la manière d'un mécanisme rationnel qu'on peut modifier comme on veut. C'est une idée insensée de supposer que l'organisation sociale puisse être le produit de la logique et de la raison. La vie sociale, a-t-on dit en résumant Spencer, ne peut s'organiser naturellement que par une adaptation inconsciente et spontanée, sous la pression immédiate des besoins, et non d'après un plan prémédité de l'intelligence réfléchie. Aucune société supérieure ne s'est construite conformément à un programme solennellement débattu. En quoi que ce soit l'homme n'a la faculté de modifier les choses naturelles qu'en se soumettant aux lois naturelles; cela est également vrai en physique, en chimie, en biologie, en sociologie. Le développement de la société étant un phénomène soumis à des causes générales, placées en dehors des volontés humaines, la souveraineté populaire y est incompétente; elle ne peut trouver les voies et moyens du

développement social, elle peut seulement les sanctionner. Il est loisible aux délégués du peuple de légiférer à l'infini, mais non de rendre leur législation efficace ; Spencer a réuni pour l'Angleterre une statistique effrayante des règlements et des décrets tombés en désuétude, ou qui n'ont produit que des effets nuisibles.

D'où vient pourtant qu'on a de plus en plus confiance dans les réformes opérées par le Parlement ? D'où vient ce fétichisme de l'État, analogue à celui du sauvage pour l'idole grossièrement sculptée? Spencer l'attribue en partie à ce fait que l'instruction est plus répandue. C'est un préjugé à peu près universel de croire que l'instruction est une panacée, qu'infailliblement elle moralise et qu'elle éclaire le peuple. Il n'y a aucune relation nécessaire entre un théorème de géométrie et un sentiment moral. Il ne suffit pas non plus d'apprendre aux enfants ce qui est bien, et pourquoi cela est bien, pour qu'ils le fassent quand ils seront grands. C'est une erreur de supposer que la simple diffusion des connaissances puisse rendre une nation propre aux institutions libres, qui dépendent non du savoir, mais du caractère. La demi-culture contribue au contraire, à répandre nombre d'idées fausses. Même les gens très cultivés ne se résignent guère à lire ce qui choque ou contredit leurs manières habituelles de penser et de sentir ; quoi d'étonnant à ce que le populaire ne goûte que ce qui flatte ses passions ? Observez comme dans les réunions publiques la minorité opposante est toujours étouffée sous les clameurs. La dernière chose qu'on aime à entendre, ce sont ces vérités désagréables qui dissipent des espérances mal fondées. Le plus clair résultat de l'instruction universelle, c'est de propager les brochures et les journaux

qui entretiennent d'agréables illusions, à l'exclusion de ceux qui expriment de dures réalités. Vit-on d'ailleurs jamais un journal chercher à déplaire à la classe d'abonnés pour laquelle on le publie ? De telles lectures quotidiennes entretiennent les foules dans le désir de beaucoup de choses qu'elles ne peuvent se procurer, et stimulent le mécontentement général. On leur fait croire que l'Etat est capable de remédier à tous les maux, et que, par conséquent, il doit intervenir toutes les fois que les choses ne vont pas bien. On leur répète chaque jour, sur tous les tons, à satiété, qu'une réorganisation sociale est possible, et qu'elle apporterait un immense bienfait. Les gens auxquels on inculque ces idées possèdent le droit électoral. Les candidats qui sollicitent leurs suffrages ne font naturellement que les confirmer dans leurs chimères. Il n'est pas, en effet, de meilleur moyen de se faire des partisans, une clientèle ; et, de la sorte, le peuple souverain « est en passe de devenir une marionnette entre « les mains des politiciens ».

Ceux-ci, ses mandataires, ne brillent ni par les qualités intellectuelles, ni par les vertus morales. Ils ont sans cesse à la bouche l'intérêt public, et songent au fond du cœur à leurs intérêts privés. Leur moralité douteuse se double d'une ignorance crasse. Combien parmi eux de déclassés et de fruits secs ! On admet que pour devenir savetier il faut avoir fait un apprentissage ; mais pour fabriquer des lois, œuvre plus délicate peut-être que de ressemeler de vieilles bottes, on considère la chose comme superflue. Le suffrage populaire confère à l'élu toutes les capacités, toutes les lumières. Et voilà les gens qui disposent de la fortune et des libertés publiques ! Serions-nous, d'ailleurs, mieux gouvernés par une *Académie des Sciences mo-*

rales et politiques? C'est fort douteux. Une assemblée savante ne céderait pas avec moins d'ardeur à la manie de légiférer. Quels qu'ils soient, nos législateurs sont nos maîtres, et, de même qu'on souffrait autrefois du droit divin des rois, on souffre aujourd'hui du droit divin des Parlements. « L'huile d'onction, semble-t-il, « a glissé, sans qu'on y prenne garde, d'une seule tête « sur celle d'un grand nombre, les consacrant, eux et « leurs décrets... » Spencer conclut que *la fonction du libéralisme, dans l'avenir, sera de limiter le pouvoir des Parlements.*

Il faut lire la vigoureuse sortie contre le parlementarisme et les « péchés des législateurs » à laquelle Spencer s'est livré dans ses essais, dont le titre : *L'Individu contre l'État*, pourrait prêter à malentendu. Spencer, en effet, n'oppose pas l'intérêt d'un seul à l'intérêt de tous. Il serait plus exact de dire: *La Société contre l'État*, ou en d'autres termes : *L'Association libre contre la réglementation et la contrainte.* Le livre de *Social Statics* a fait passer Spencer pour un collectiviste, *L'Individu contre l'État* l'a classé parmi les philosophes anarchistes. Lui-même déclare expressément qu'entre deux maux, la tyrannie socialiste et la licence anarchiste, il préférerait l'anarchie avec toutes ses misères. Il est certain que son petit livre a beaucoup servi à la propagande des anarchistes révolutionnaires, particulièrement aux États-Unis. Mais un penseur ne saurait être rendu responsable des conclusions que des fous ou des criminels tirent de ses idées, surtout lorsqu'ils les altèrent et les tronquent sciemment. Les anarchistes prétendent abolir toutes les fonctions de l'État, Spencer veut en limiter certaines, mais en fortifier d'autres. Il demande qu'on écarte comme nuisible l'ingérence de l'Etat en matière d'éducation, de religion, de bien-

faisance, mais qu'il ait pour principale attribution de veiller ou maitien de l'ordre.

L'État, d'après Spencer, doit se borner au rôle de régulateur, non dans le sens positif, mais dans le sens négatif. Sa fonction essentielle, son rôle bienfaisant, c'est de contenir, de réprimer, d'empêcher que chacun n'empiète sur le voisin, de faire respecter les droits de tous. A l'inverse de ce que nous voyons en France particulièrement, il demande qu'on légifère moins et qu'on gouverne plus, dans le sens d'une administration efficace de la justice, d'une répression de toute fraude et de toute violence : « La sphère de l'État, dit-il expressément, qui est de maintenir des rapports équitables entre les citoyens, doit être fortifiée et élaborée. »

Mais que faut-il entendre « par rapports équitables » ? Chaque parti n'interprète-t-il pas l'équité à sa façon, c'est-à-dire à son avantage ? Spencer indique le sens qu'il attribue à cette idée, dans le livre qui porte ce beau nom : *Justice*. Un grand principe domine, selon lui, la science politique, celui de l'opposition radicale entre la morale de la famille et la morale de l'Etat. La morale de la famille consiste à donner le plus d'affection à l'enfant le plus malingre, le plus rachitique, le plus déshérité. Or, le sentiment présent, sous l'influence du socialisme, pousse le législateur à vicier la morale de l'Etat, en y introduisant celle de la famille, en venant en aide, par l'assistance publique, aux oisifs, aux vicieux, aux incapables. On a accusé Spencer de dureté, d'inhumanité à l'égard des faibles. Il se borne à réserver la philanthrophie aux Associations privées, aux libres institutions de secours et de bienfaisance ; il l'exclut des fonctions de l'Etat, et cela pour des raisons d'intérêt social supérieur, qui se rattachent étroitement à son système scientifique, à sa théorie de l'évolution.

Tout progrès dans le monde s'est accompli par la lutte pour l'existence, par la sélection, parce que les types supérieurs jouissent de leur supériorité, et que les types inférieurs souffrent de leur infériorité. L'intervention philanthropique de l'Etat vient contrarier ce jeu naturel ; en prenant souci des faibles, des incapables, on travaille à l'abâtardissement de la race. Il y a un intérêt social de premier ordre à ce que la conduite de chacun comporte ses conséquences naturelles, à ce que les hommes ne se sentent pas protégés contre leur paresse, leur imprévoyance, à maintenir en chacun le culte de l'effort, du *self-help*, de l'action personnelle. Toute la philosophie politique de Spencer est une véhémente revendication de la responsabilité individuelle.

C'est pourtant là une de ses thèses qu'on a le plus contestée. M. de Laveleye s'est attaché à défendre contre lui le socialisme d'Etat. « Vous considérez, lui objectait-il, que la justice doit consister dans un Etat à assurer le libre jeu des lois darwiniennes, la survivance du plus apte. Mais est-ce que toute l'organisation sociale ne va pas à l'encontre de ces lois naturelles que vous considérez comme salutaires? L'héritier d'un grand nom jouira de son opulence, fût-il difforme, mal constitué, et, si un Hercule ou un Apollon veut lui enlever ses écus ou sa femme afin de perfectionner la race, il sera envoyé sur l'échafaud. » La sélection humaine n'est pas la sélection brutale : dans l'animal il n'y a que la force corporelle ; dans l'homme, l'intelligence, le génie même se rencontrent en des corps débiles, et une intelligence met en mouvement des milliers de bras.

Spencer s'est défendu contre Laveleye de ce reproche d'inhumanité à l'égard des faibles. Il ne prétend pas qu'on

laisse toute licence aux forts de les opprimer. Sa morale n'est point celle de l'État guerrier, mais celle de l'État industriel. Les plus aptes, dont il s'agit d'assurer la survivance, ce ne sont point les plus forts, matériellement, et les plus violents, mais les plus capables. La justice consiste donc à veiller à ce que la concurrence soit loyale, pour que les meilleurs triomphent, à maintenir le principe de liberté égale, d'après lequel chaque homme a le droit de faire tout ce qu'il veut, en tant qu'il ne viole pas une pareille liberté chez les autres.

Ici encore les théoriciens qui inclinent au socialisme répondent à Spencer que, même en matière de capacité industrielle, les lois darwiniennes sont faussées par la transmission de la richesse. Ce n'est point seulement le mérite personnel qui procure des avantages, mais l'héritage recueilli souvent par des indignes ou des incapables, tandis que l'homme énergique et pauvre se trouve étouffé, ne peut percer. La théorie socialiste, en réduisant l'individu à lui-même, se prétend plus favorable à l'individualisme que la doctrine de Spencer. La question serait seulement de savoir si en refusant au père le droit de transmettre à ses enfants les fruits de son travail, on ne tarirait pas la source d'activité, d'émulation la plus fréquente et la plus féconde.

Un sociologue de la nouvelle école, M. Émile Durkheim, dans son livre sur *La Division du travail*, s'attache, comme Laveleye, à justifier contre Spencer l'action positive de l'État. « Vous demandez, lui dit-il, que l'État se borne à faire respecter la liberté des contrats; or, pour qu'il y ait libre contrat, la justice exige que les contractants soient placés dans des conditions extérieures égales. Pouvez-vous dire qu'il y ait, à ce point de vue, égalité entre l'ouvrier et le patron? L'État doit donc faire des lois en faveur des ouvriers. La vraie

liberté individuelle ne consiste pas dans la suppression de toute réglementation : elle est, au contraire, un produit de la réglementation, car l'égalité n'est pas dans la nature, et l'œuvre de justice qui consiste à l'établir est la tâche imposée aux sociétés supérieures. » Évidemment M. Durkheim admet *a priori* que la réglementation sera éclairée, qu'elle aura de bons résultats ; or, tout l'effort de Spencer est de prouver, au contraire, combiens les règlements sont vains. Considérer l'État comme infaillible, c'est oublier que l'État se compose de politiciens corrompus et corrupteurs, doublés d'arrogants bureaucrates, non pas même de borgnes, mais d'aveugles conduisant d'autres aveugles, et dont il faut restreindre les attributions malfaisantes.

On fait de l'État, dit Macaulay, une sorte de maître Jacques, architecte, ingénieur, maître d'école, commerçant, dame de charité ; il remplit nombre de fonctions, surtout celle de dépenser notre argent ; si on ne s'arrête dans cette voie, on en fera bientôt le propriétaire, l'entrepreneur, l'intendant, le banquier universels, comme le veulent les collectivistes. Ceux-ci prétendent que les grands capitalistes, semblables aux brochets dans un étang, dévorent tout le menu fretin, et, pour remédier aux calamités produites par la concentration des richesses entre les mains d'un petit nombre, ils veulent les concentrer entre les mains d'un seul grand capitaliste, l'État, alléguant pour raison qu'il emploierait l'argent à des objets plus utiles et d'un intérêt plus général que ne le font les particuliers. Or, la profusion désordonnée des municipalités socialistes peut nous édifier sur l'économie et la sage administration des finances que l'on pourrait attendre du système collectiviste, lorsque nous voyons les élus du peuple commencer par résoudre pour eux-mêmes la question

sociale, s'attribuer des traitements, créer des sinécures pour leurs amis, tâcher de vivre en fonctionnaires parasites, au même titre que les rentiers contre lesquels ils déclament et qu'ils se proposent d'anéantir.

Le point de dissidence entre Spencer et ses contradicteurs ne porte pas, comme nous l'avons dit, sur les maux à atténuer, sur la justice à réaliser, mais bien sur l'*agent* qui doit opérer ces réformes. Nihiliste administratif, Spencer voudrait substituer à l'État les associations libres, le libre jeu des arrangements sociaux.

Il s'est d'ailleurs montré dans tous ses ouvrages très optimiste pour l'avenir. Il comprend l'évolution dans le sens du progrès, il a foi en une amélioration lente mais certaine de la nature humaine. Il croit que le fléau de la guerre ira s'atténuant, et qu'avec la paix assurée une morale d'esprit social, de fraternité, d'appui mutuel succédera à une morale d'inimitié et d'agression, de pillage et de revanche. Sous le régime industriel, les hommes ont besoin les uns des autres, le nombre des intérêts communs devient de plus en plus grand, et, en même temps, il y a croissance d'altruisme. « Ce bien, qui chez les natures les plus élevées est maintenant faible et accidentel, peut avec l'évolution ultérieure devenir habituel et fort, et ce qui caractérise les hauteurs exceptionnelles deviendra le niveau général ; car ce dont la meilleure nature humaine est capable est à la portée de la nature humaine en général. »

On peut juger ici que Spencer se hâte bien vite de conclure de l'association des intérêts à celle des sentiments. Ces intérêts même sont, d'ailleurs, la plupart du temps, antagonistes. Ce qui règne entre le producteur, le vendeur, l'acheteur, le patron et l'ouvrier, c'est le conflit, c'est la sourde lutte. Et la question de savoir

si l'homme abdiquera jamais son intérêt propre, en le mettant dans celui des autres, et quelles limites on doit et on peut imposer à cet intérêt personnel constitue le problème cardinal de l'économie politique, qui touche ainsi à la psychologie la plus profonde.

Spencer a d'ailleurs beaucoup rabattu de son optimisme, et on a récemment publié de lui les plus sinistres prophéties : « Un mauvais temps sévit partout dans le monde. Pour moi, le socialisme est inévitable. Il sera le plus grand désastre que le monde ait encore connu (1). »

Le monde s'éloigne de plus en plus de l'idéal qu'a conçu Herbert Spencer. Libéral convaincu des avantages de la liberté, il a cherché à accorder ses convictions politiques et ses idées sociologiques, et l'on comprend son découragement à voir l'Angleterre, — la terre classique de l'action individuelle, de l'association indépendante, de la non-ingérence de l'État, — se laisser conduire par la logique et le sentiment, que les Anglais ont toujours tant blâmés dans la politique française, abandonner la politique d'*expediency*, d'utilité pratique, pour suivre une politique de passion démocratique, égalitaire. M. André Chevrillon marque admirablement les causes de cette transformation si rapide et si complète dans le dernier chapitre de son livre sur *Sydney Smith*. L'histoire avec Carlyle, l'économie politique avec Stuart Mill, le roman avec George Eliot et Mrs Ward, indiquent ce changement si remarquable de l'opinion publique que nous voyons aboutir au socialisme d'Etat, dans la classe gouvernante, et à des tendances aux idées collectivistes parmi les ouvriers.

Ce mouvement s'explique par des causes naturelles

(1) Lettre citée par M. Lamé-Fleury.

et nécessaires. A mesure que les masses populaires armées du bulletin de vote prennent conscience de leur force, elles s'inspirent d'idées toutes différentes de celles du whig, du squire, qui accorde toute liberté à autrui, pourvu qu'on le laisse chez lui indépendant, maître de sa personne et de ses biens. Dressées au travail en commun de la mine et de l'usine, les foules ouvrières rêvent une sorte de communisme où elles seraient bien traitées, où elles toucheraient tout le produit de leur travail, où elles auraient des loisirs, vivraient dans des logements sains, laisseraient à l'État le soin d'élever leurs enfants, ne connaîtraient ni chômage, ni vieillesse nécessiteuse. Comme l'État guerrier a eu son paradis avec ses combats toujours renaissants, ses houris, l'État industriel a le sien en harmonie avec les habitudes de l'ouvrier de fabrique. Quoi d'étonnant si les foules se laissent entraîner et passionner par les théoriciens socialistes, comme par de nouveaux faiseurs de miracles qui le dirigent vers la Terre promise. Le paysan se forge une félicité toute différente : une maison au milieu de ses champs libres d'hypothèques, point de grands propriétaires voisins qui le gênent ou l'offusquent, surtout point de percepteur qui plonge dans sa poche la main rapace du fisc. Qu'à cela ne tienne, les socialistes, d'un coup de baguette, lui promettent d'exaucer ses vœux.

Leur programme est purement opportuniste, c'est un moyen habile de capter les voix populaires. Le collectivisme est une phase de propagande, non un but final de développement.

Ce but final, nous ne pouvons le prévoir. Nous sommes seulement certains qu'il y aura des changements imprévus, avec beaucoup d'autres choses imprévues qui échappent au calcul humain. Ce dont on peut

être assuré, c'est que les plans socialistes ne changeront point la nature humaine, mais qu'au contraire la nature humaine changera les plans socialistes, comme l'a si vigoureusement demontré Spencer.

A voi les choses de haut, l'agitation socialiste toujours croissante à laquelle nous assistons n'est qu'un épisode dans le développement immense de l'histoire, qui a commencé par l'affranchissement de l'esclave, de la femme et du serf, et qui se continue par celui des foules laborieuses : contribuant par leur travail à l'œuvre collective de la civilisation, elles réclament une part de ses bienfaits de plus en plus large. Le monde peinait autrefois pour une élite : *humanum paucis vivit genus*, telle était la devise d'une société aristocratique. C'est, au contraire, ce moindre nombre que la démocratie prétend vaincre et sacrifier (1).

(1) Dans une lettre qu'il nous écrivait à propos de cet exposé de sa doctrine, M. Herbert Spencer nous disait :

« Il n'y a qu'un point sur lequel j'aurais voulu que vous « insistiez davantage (*more emphasized*) : la vérité générale que « j'ai accentuée en quelques endroits, c'est que l'un des traits « essentiels de l'évolution sociale est la spécialisation de fonc- « tion, et que la fonction de l'État doit par conséquent être « limitée, dans la proportion où l'évolution sociale se développe : « ce qui implique que toute extension de ses fonctions est « un pas en arrière... »

C'est à cette marche rétrograde que assistons chaque jour.

FRÉDÉRIC NIETZSCHE

LA RELIGION DE LA FORCE

I

MAX STIRNER ET SON MOI

Mode et philosophie, le rapprochement de ces deux mots pourrait sembler d'une coupable irrévérence, puisque la philosophie vise aux vérités éternelles, et que la mode représente à ce point l'éphémère, qu'on l'a définie *le ridicule de demain*. Il y a pourtant des modes en philosophie comme en chapeaux et en cravates, et cette variété tient à bien des causes, à la manie contredisante, au besoin de changement, à l'impatience pour chaque génération de se faire sa place au soleil, de nier la précédente, de pousser à une révolution de la pensée et du goût, de détrôner des divinités bientôt surannées, d'élever de nouveaux autels. Hier encore Schopenhauer, Tolstoï tenaient le sceptre. On s'attristait, on nous peignait sous les plus noires couleurs les misères de la vie, on exaltait la pitié cordiale, « la religion de la souffrance humaine », paroles qui ont été prononcées la première fois avec sérieux, avec noble

éloquence, mais que d'autres depuis ont trop répétées sans conviction, et qui menacent de tomber dans la fadeur. Aujourd'hui, c'est à deux Allemands, Max Stirner et Frédéric Nietzsche, que vont, en Europe et en Amérique, dans de petits cercles d'initiés restreints, il est vrai, l'engouement et la vogue. Jusqu'à présent, la philosophie était considérée, par définition même, comme l'amour de la sagesse. Stirner et Nietzsche se distinguent des philosophes du commun en ceci qu'ils font consister la sagesse dans l'immoralité. Leur néo-cynisme forme l'antipode du néo-mysticisme et du néo-catholicisme, mais ces courants contraires expriment un même malaise, un même mécontentement dans notre civilisation présente. Les néo-cyniques se proclament *immoralistes*. Selon leurs disciples, « il n'y a rien de plus sot que l'idée de mo- « rale ; après Stirner et Nietzsche, nous pouvons nous « dire vraiment cela.. (1). L'histoire universelle nous « enseigne qu'un peuple moral est presque toujours « un peuple sans esprit, il ne crée rien, il ne progresse « pas. Les désirs, l'aspiration à jouir, et le sentiment « intense de la jouissance sans scrupule moral, c'est « là le sol sur lequel croissent et s'épanouissent les « fleurs les plus éclatantes de l'esprit (2). »

Il n'est point d'étrangeté que les Allemands n'aient mise en système ; celle-ci du moins comble une lacune. Nous possédions la littérature brutale, le théâtre cruelliste, il nous manquait la philosophie cynique ; nous l'avons, l'harmonie est complète. De plus, cette philosophie s'adapte si bien à certaines mœurs contempo-

(1) *Die Gesellschaft*, 1862, Heft II, p. 1522.

(2) A. GERECKE, *Die Aussichtslosigkeit des Moralismus ;* Zurich, 1892.

raines, qu'elle ne fait qu'en maximer les pratiques. Au lieu de prêcher des vertus qu'on se garde de suivre, n'est-il pas plus simple, plus loyal, de construire ses théories d'après sa manière d'être? Cela rétrécit peut-être le champ de la morale, mais cela met en parfait accord les paroles et les actions (1). Stirner et Nietzsche ont encore cela d'intéressant qu'ils nous offrent la dernière expression des doctrines antireligieuses, antimorales et antisociales propres aux époques de décadence, de désagrégation.

Max Stirner (2), de son nom bourgeois Gaspard Schmidt, vécut fort obscurément; de lui nous ne savons presque rien. Né à Bayreuth, en 1806, il étudia comme Faust la théologie, puis la philologie et la philosophie, et passa la plus grande partie de son existence à Berlin, enseignant dans les collèges, professeur à une école supérieure de jeunes filles, où nous avons toutes raisons de croire qu'il ne répandait point ses doctrines. L'ouvrage qu'il fit paraître à Leipzig, en 1845, sous ce titre obscur: *L'Unique et sa Propriété*, souleva certaines polémiques, mais n'enrichit point l'auteur. Ses dernières années s'écoulèrent dans la solitude. Il mourut pauvre, ignoré, en 1856, sans la consolation de prévoir cette sorte d'auréole posthume, dont les premiers feux commencèrent à briller en 1882, lorsque fut publiée une seconde édition de son livre, quarante ans après la première.

(1) DOUDAN, *Lettres*.

(2) MAX STIRNER, *Der Einzige und sein Eigenthum*; Leipzig, 1882. — SAINT-RENÉ TAILLANDIER, *Études sur la Révolution en Allemagne*, 1853. — R. SCHELLWIEN, *Max Stirner und Friedrich Nietzsche*; Leipzig, 1892. — M. KRONENBERG, Max Stirner, *Die Nation*, 9 et 6 juillet 1892. — R. VON GOTTSHALL, *Die Deutsche National-Litteratur*, V, II, p. 157. — E. BERNSTEIN, Die Soziale Doktrin des Anarchimus, *Neue Zeit.*, 1891-1892, n° 14.

Pour mieux interpréter Nietzsche, nous avons besoin de Stirner ; pour comprendre Stirner, il faut remonter jusqu'à Hegel, et suivre chez ses disciples les ravages de l'esprit d'analyse, ver perpétuellement rongeur à la racine du sentiment et de la pensée. Théoricien de la Restauration, Hegel professait à Berlin une philosophie d'Etat ; sa doctrine était conservatrice, mais sa méthode ne l'était point. Il enseignait « qu'il n'y a pas de religion, mais des religions ; pas de principes, mais des faits ; pas de morale, mais des mœurs » (1). Il livrait à ses élèves l'arme à deux tranchants de sa dialectique, qui, une fois en mouvement, ne s'arrête plus. David Strauss l'emploie à détruire l'appareil extérieur de l'Église, le dogme (*Vie de Jésus*, 1835). Après lui, Feuerbach, qui reproche à Strauss et à Bruno Bauer leur timidité, leur pusillanimité, s'en prend aux sentiments religieux : la divinité n'est que l'ombre de l'homme projetée dans le ciel, et douée d'attributs humains ; — il résoud la théologie en anthropologie, la religion en culte de l'humanité (*Essence du christianisme*, 1843). Vient alors Max Stirner, qui démolit à son tour l'idole Humanité, et la remplace par le culte du moi (*L'Unique et sa Propriété*, 1845). Enfin, Nietzsche (*Œuvres*, 1872-1889) réserve à l'homme supérieur le

(1) *Biographie de Schérer*, par M. Gréard; Paris, Hachette. Dans ce livre si émouvant pour ceux qui s'intéressent aux drames de la conscience, on voit Edmond Schérer partir du calvinisme intransigeant, pour aboutir, sous l'influence de Hegel, à la négation du progrès moral et de la religion humanitaire : « L'humanité, une grande famille !.. écrit-il dans son testament philosophique... Entre nous et tout bas, la déesse Humanité ne ressemble-t-elle pas souvent à une guenon ? » L'histoire de la pensée de M. Renan depuis le séminaire de Saint-Sulpice jusqu'à ses *Drames philosophiques* nous fait assister à une évolution analogue.

droit à l'égoïsme que Stirner revendique pour chacun traite de même la religion humanitaire de pur jésuitisme, et ne voit en David Strauss, qui passait au début pour le plus hardi novateur, que le dernier des Philistins.

Avec l'élégance correcte d'une logique inflexible, Stirner prétend démontrer « que l'humanité n'existe pas, que l'homme ne doit pas se soumettre à quelque chose d'extérieur à lui-même, divinité ou humanité, peu importe, et qu'enfin il n'y a d'autres droits que les droits de l'individu » :

Homme, tu as des revenants dans ta tête, tu as une fêlure dans le cerveau! Tu te figures de grandes choses, et tu te peins tout un monde divin, qui existe pour toi, un monde des esprits vers lequel tu es appelé, un idéal qui te fait signe. Tu as une idée fixe. Ne crois pas que je plaisante, ou que je parle par métaphore... si je tiens l'humanité presque entière pour composée de véritables fous, de fous à enfermer. Qu'est-ce donc qu'une idée fixe? Une idée qui s'est imposée aux hommes... Et telle vérité de foi, dont on ne doit pas douter, par exemple la majesté du peuple, qu'on ne doit pas ébranler, la vertu, contre laquelle le censeur ne doit pas laisser passer le moindre petit mot, afin que la moralité se maintienne pure, etc... ne sont-ce pas là des idées fixes? Qu'un pauvre fou, enfermé dans un asile, soit possédé de la folie qu'il est Dieu le Père, l'empereur du Japon, le Saint-Esprit, etc., ou qu'un bon bourgeois s'imagine que sa vocation est d'être un bon chrétien, un citoyen loyal, un homme vertueux, etc., dans les deux cas c'est la même idée fixe.

Or ces idées fixes, ces idées fantômes, représentées par des êtres physiques, l'État, l'Église, la Société, sont des vampires qui sucent le sang de l'homme vivant. Il n'est libre qu'à condition de les nier, de les

chasser de son esprit, de leur refuser obéissance, et cette liberté n'est réelle que s'il en use pour lui-même, s'il fait de son *moi* le commencement, le milieu et la fin de tout. Tous les liens sociaux existants ainsi rompus, il répondra comme dans la *Médée* de Corneille :

Que vous reste-t-il ?
— Moi,
Moi, dis-je, et c'est assez.

Mais le *moi* de Stirner, c'est-à-dire chaque personnalité particulière, n'a rien de commun avec le *moi* abstrait de Fichte, si grand devant la nature, si humble devant la loi morale, car Stirner dissout toute morale dans l'égoïsme ! « *Je suis l'unique, il n'y a que moi* », voilà ce que dit l'*Ego*, lorsqu'en se frottant les yeux il s'éveille du sommeil des siècles, et qu'il s'aperçoit que les impératifs catégoriques de la morale, qui l'ont tourmenté, oppressé, et auxquels les hommes croient encore, ne sont que des chimères. Au nom de ces chimères, ceux qui gouvernent, ceux qui dirigent et enseignent, pédagogues, montreurs d'ours, font danser les autres au son de la flûte, les obligent à force gambades, auxquelles leur *moi* affranchi ne les emploierait jamais.

Cet individualisme radical se distingue pourtant de l'égoïsme grossier, en ce sens que Stirner ne nie pas les sentiments dits altruistes, il se refuse seulement à leur accorder le caractère d'obligation : « Je ne connais aucune loi, j'aime chaque homme, mais avec la conscience de l'égoïsme, c'est-à-dire parce que cela me plaît, parce que cela me rend heureux, et que je ne songe d'ailleurs point à me sacrifier à lui », peut-être aussi parce que je puis plus obtenir des autres hommes par la

bonté que par la dureté. J'aime mon aimée et si j'obéis au doux commandement de son regard, c'est encore par égoïsme... J'ai pitié de tout être qui sent, et son tourment me tourmente, son plaisir me plaît, je *puis le tuer*, mais non le martyriser », et cela sans perdre la tranquillité de ma conscience, le sentiment de ma propre perfection, car le vice n'existe pas. Toutes les règles étant purement imaginaires, nous ne pouvons les violer : « Nous ne sommes pas, comme dit la religion, des pécheurs, nous sommes parfaits, car nous sommes à chaque instant tout ce que nous pouvons être. » Enfin, je n'ai pas de destinée, pas de vocation, non plus que la fleur. Je ne m'attache à rien. Je revendique seulement le droit de ne vivre que pour moi, de jouir du monde, de vivre heureux. Tout ce que je puis prendre et retenir m'appartient, devient ma propriété : persuasion, prière ou violence, mensonge, tromperie, hypocrisie, tout moyen m'est légitime : la force seule crée mon droit. Que me fait le bien du peuple ? C'est le mien qu'il me faut. La liberté n'existe que par l'égoïsme :

Un chien voit l'os en possession d'un autre ; s'il s'abstient, c'est qu il se sent trop faible. Mais l'homme respecte le droit d'autrui sur un os. Cela passe pour humain ; le contraire, pour un acte de brutalité ou d'égoïsme. Ne me parlez donc pas de justice et de bien public ! Qu'ai-je à faire du bien public ?... Le bien public, comme tel, n'est pas mon bien... Le bien public peut exulter, pendant que je dois m'aplatir ; prospérer l'Etat, pendant que je meurs de faim. L'égoïsme ne sera pas satisfait de ce que l'autorité, chargée de justes distributions, lui donnera et lui accordera au nom de la communauté ; il dit simplement : « Empare-toi de ce dont tu as besoin. »

Il n'y a pas de devoirs sociaux, il n'y a que des inté-

rêts. La propriété est un vol. Mais pourquoi nous plaindre que les autres nous volent? C'est nous qui sommes coupables de les laisser à leur tour sans les voler... Associons-nous donc, afin de voler de nouveau ce qui est entre les mains du petit nombre, et pour cela fondons des *associations d'égoïstes*. Rien n'attache l'individu aux autres que son intérêt. Il s'en détache sans scrupule, s'il n'y trouve plus son compte. Un parti est une *partie liée*. Dire que l'on est d'un parti, c'est dire qu'on est de la partie, qu'on *prend part*...

« Meure le peuple, s'écrie Stirner, pourvu que l'individu soit libre! Meure l'Allemagne, meurent toutes les nations européennes, et que, débarrassé de tous ses liens, délivré des derniers fantômes de la religion, l'homme recouvre enfin sa pleine indépendance! »

Stirner dresse ainsi la souveraineté de son *moi* sur la ruine de toute autorité divine et humaine. Néron, lorsqu'il brûlait Rome pour son plaisir; Louis XIV dans son palais, entouré de ses courtisans et de ses gardes, lorsqu'il disait: « *L'État, c'est moi* », n'étaient que des mouches modestes, comparés à ce pauvre professeur de Berlin dans sa mansarde solitaire, car celui-là pensait: *L'Univers, c'est moi. Homo sibi Deus*. L'athéisme humanitaire de Feuerbach se résout ainsi dans l'*égothéisme* de Max Stirner, dans la sainte religion du *moi*, de tous les cultes secrètement le plus répandu, et qui survivra sans doute lorsque tous les autres seront abolis.

Les historiens de la philosophie ne prennent guèr Stirner au sérieux, et lui refusent les honneurs d'un réfutation en règle. Son livre est simplement cit comme un curieux produit de la sophistique hégélienne, et lui-même est classé parmi ces virtuoses habiles à danser sur la corde raide du paradoxe et à

jongler avec des abstractions. Car l'individu de Stirner n'est qu'une abstraction. Il n'y a d'*uniques* que dans les maisons de fous. Par tous nos besoins, notre éducation, notre activité, nous dépendons des autres. « Aucun de nous, dit excellemment M. Brunetière, n'a le droit de se poser en maître absolu de ses actes et de ses pensées même, parce qu'il n'est aucun de nous qui n'appartienne autant à la société qu'à lui-même, pour ce qu'il lui doit de bienfaits dans le passé, pour ce qu'il en réclame d'aide ou de secours dans le présent... » Jusque dans les associations de malfaiteurs, lorsqu'il s'agit de partager le produit du vol, l'individu doit se soumettre à une certaine règle, abdiquer une partie de son intérêt... Stirner oublie que la vie et l'activité humaine ont des lois naturelles, et qu'il ne suffit pas d'un raisonnement pour les supprimer ; il oublie que l'Etat est fondé non sur une idée fantôme, mais sur l'éternel instinct de conservation des individus. Etant donné que l'homme est un animal sociable qui ne pourrait vivre seul, il faut qu'il s'arrange pour donner à son égoïsme individuel une juste part de satisfaction, mais aussi pour faire des concessions nécessaires aux autres égoïsmes dont il a besoin. C'est là une question de mesure, non de choix exclusif. Prétendre tout ramener au *moi*, comme les égotistes, ou sacrifier l'individu à la collectivité, comme les socialistes, ce sont des erreurs qui ne peuvent naître que dans des esprits qui ne s'appliquent à ne voir qu'un côté de la question, alors que les deux sont inséparables. De pareils sophismes n'ont de portée ni en logique, puisqu'il suffit de les opposer l'un à l'autre pour qu'ils se réfutent réciproquement, ni en réalité, puisque la force des choses ramènera toujours à son ordre les réfractaires qui voudraient s'en écarter. Et

de fait, si Max Stirner, qui fut un homme doux, paisible et studieux, vivant dans la froide exaltation de sa pensée solitaire, avait tenté de mettre ses théories en pratique, la police et les juges de Berlin l'eussent vite rappelé au sentiment du réel, que les philosophes perdent volontiers.

Mais à défaut de valeur philosophique, on doit accorder une certaine importance historique au livre de Stirner. De tous les ouvrages sortis de la Gauche hégélienne, qui battait en brèche le trône et l'autel, il exprime avec le plus de véhémence la protestation de l'école contre la discipline coercitive, étouffante, de l'Etat prussien avant 1848; il raille ce libéralisme timide qui n'ose conquérir la liberté par la force. Proudhon, le contemporain de Stirner, théoricien de l'anarchisme comme lui, épouvantait de même par ses formules radicales les bourgeois de Louis-Philippe (1). Stirner et Proudhon apparaissent comme des oiseaux avant-coureurs de la tempête; ils annoncent la révolution.

Faut-il chercher, de même, un sinistre présage dans cette résurrection d'un livre oublié, dans cette floraison nouvelle du paradoxe antisocial, qui s'exprime dans des ouvrages tels que *Les Anarchistes*, de John Henry Mackay (2), et avec originalité, avec grâce dans *L'Ennemi des lois*, de M. Maurice Barrès. « De toute sincérité, dit le héros de M. Barrès (et peut-être aussi son meilleur ami), je me crois d'une race qui ne vaut

(1) Mais Proudhon même, aux yeux de Stirner, parce qu'il combat contre l'égoïsme, ne fait que continuer le principe chrétien de l'amour, du sacrifice pour l'ensemble, et Stirner le répudie, au même titre que Robespierre et Saint-Just, comme un cafard.

(2) *Die Anarchisten*; Zurich, 1891.

que pour comprendre et désorganiser. » D'autre part, c'est peut-être un symptôme rassurant que cette scission de la philosophie révolutionnaire en deux écoles irréconciliables, celle qui prétend sacrifier l'individu à la société, et celle, au contraire, qui revendique les droits absolus de l'individu contre la société. Quoi qu'il en soit, l'école anarchiste, philosophique et militante vénère en Stirner le Père de son Eglise et s'efforce de propager sa doctrine. « Bonnes mœurs, majesté, vérité, serment, droit et loi, patrie, amour, mariage, l'*Unique* de Stirner se rit de tout. », s'écriait récemment un compagnon à une réunion publique de Berlin. Et dans une élégante analyse du livre « libérateur » de Stirner, de son *Cantique des cantiques de l'égoïsme*, publiée par une revue française (1), M. Théodore Randal écrivait : « Il suffit d'avoir lu ce livre, pour se sentir à l'instant purifié de péché, garanti d'erreur et exempt de joug, pour être un homme libre, comme Stirner le fut, peut-être le seul en ce siècle. » Notons enfin que l'anarchisme de Stirner diffère de celui de Kropotkine en ce sens que l'un est fondé sur l'égoïsme absolu, l'autre sur l'altruisme le plus pur. Le prince russe est persuadé qu'il suffira de supprimer toutes les institutions sociales, pour que les hommes s'embrassent entre eux, comme les anges et les élus dans le tableau du *Paradis* de fra Beato Angelico, tandis que Stirner ne conçoit le monde à venir que sous forme d'associations d'égoïstes. L'un et l'autre ont pour commentaire éclatant la bombe de dynamite.

Supposez maintenant une société composée d'*uniques*, où chacun n'aurait d'autre droit, d'autre protection que sa propre force. Elle aboutirait à ceci, que

(1) *Entretiens politiques et littéraires*, septembre 1892.

l'unique le plus puissant jetterait les autres par terre, se mettrait au-dessus de tous, les exploiterait à son profit. Partant de ce principe que l'homme est un loup pour l'homme, Hobbes, témoin des guerres civiles de son temps, conclut, comme conséquence nécessaire, à la fondation de l'État despotique. Et l'histoire consacre la théorie. Quand un État tombe dans l'anarchie, quand ses membres se désagrègent en une poussière, en un tourbillon d'atomes, quand il n'y a plus de partis, mais seulement des factions, des *syndicats d'égoïstes*, où chacun ne songe qu'à son intérêt propre et à sa vengeance, alors, au moment psychologique, on voit entrer en scène le grand Égoïste, le Dictateur, le César ou le Césarion, qui va dompter tous ces égoïsmes rivaux, les organiser, les discipliner, les conduire au butin, au carnage et à la débâcle.

II

LE NÉO-CYNISME ARISTOCRATIQUE
FRÉDÉRIC NIETZSCHE (1).

Nous ne pouvons nous passer d'idoles qui représentent un idéal, une manière d'interpréter la vie. Nietzsche est aujourd'hui une de ces idoles exotiques, d'autant plus vénérée qu'il est lui-même un briseur

(1) *Œuvres complètes ;* Leipzig, Naumann. En particulier : *Zur Genealogie der Moral* (1887) ; *Jenseits von Gut und Boese* (1886) ; *Goetzen-Daemmerung* (1889) ; *Also sprach Zarathustra.*

Le nombre des commentateurs de Nietzsche est légion. On a

d'idoles, philosophant à coups de marteau, rejetant dans le crépuscule les anciens dieux, ce qui est la meilleure manière de se faire sacrer dieu à son tour.

Né en 1844 à Lützen, il descend d'une famille de gentilshommes polonais, les Niëzki. Sa grand'mère avait vécu dans le cercle de Gœthe, à Weimar; son père était pasteur protestant. Après les plus brillantes études, il fut reçu docteur à Leipzig sans examen. A vingt-quatre ans, il professait la philologie à l'Université de Bâle. Il avait l'âme d'un chevalier soldat plutôt que d'un rongeur de livres. Il prit part à la campagne de 1870 contre la France, en qualité d'officier d'artillerie, ou, selon d'autres, comme attaché au corps sanitaire. Il renonça plus tard à sa nationalité allemande. A partir de 1876, sa santé exigea des ménagements extrêmes, des séjours à Sorrente, à Nice, dans la Haute-Engadine. Quand ses maux d'yeux et ses névralgies lui laissaient quelques répits, il écrivait ses plus belles pages. Il finit par sombrer dans les abîmes de la folie (janvier 1889). Il fut enfermé quelque temps dans un asile. Le penseur, l'artiste étaient morts en lui.

Sa folie fut-elle purement accidentelle, une suite d'excès de travail, d'abus des narcotiques, de la mu-

lu les études de M. Valbert, de M. de Wyzewa. Des Revues où l'on aime à chercher l'âme éparse et confuse de la jeunesse pensive, le *Mercure de France*, le *Banquet*, la *Revue blanche*, etc., ont publié des critiques et des fragments de Nietzsche. M. Brandes et M. Stein, dans la *Deutsche Rundschau*, M. Bamberger, dans la *Nation*, nous ont également guidé dans cette étude. Citons seulement : *La Philosophie de Nietzsche*, par H. LICHTENBERGER, et *Pensées et fragments de Nietzsche*, réunis et traduits par le même auteur (*Bibl. de phil. cont.*, Félix Alcan, éditeur).

sique qu'il cultivait avec passion (1)? Ou bien y a-t-il une sorte de parenté entre certaines formes de talent et la folie? Le goût de la solitude, une excitation croissante contre les écrivains dont il s'est parfois le plus inspiré, une sorte de mégalomanie qu'à la fin on voit poindre, laisseraient soupçonner en lui quelque germe morbide : « J'ai donné aux Allemands les livres les « plus profonds qu'ils possèdent... J'ai donné à l'hu- « manité le livre le plus profond. » Mais si l'orgueil démesuré d'auteur devait signifier la démence, il n'est guère d'hommes de lettres, et jusqu'au dernier barbouilleur de papier, auxquels il ne faille ouvrir un cabanon dans une de ces maisons dites de santé.

Il y a d'ailleurs chez Nietzsche un absolu contraste entre l'homme, d'une modestie parfaite, d'une politesse exquise, d'un commerce sans aigreur ni âpreté, très aimé de ses élèves et chéri des femmes (lui qui dans ses livres leur prodigue l'insulte et les flagellations), et l'écrivain cynique qui soufflète au visage tous les principes sur lesquels repose l'ordre social établi. Irréconciliable ennemi de notre société pleine de mensonge, comme l'était Rousseau au siècle dernier, comme Rousseau, il exige le retour à l'instinct, à la nature, — dans le style le plus raffiné, — mais avec cette différence essentielle que Rousseau était un plébéien devant lequel se dressait un monde aristocratique, tandis que dans cette démocratie prophétisée par Rousseau, aujourd'hui en voie de se réaliser entièrement, Nietzsche est l'âme la plus orgueilleusement patricienne qui se puisse concevoir.

(1) Il était lui-même compositeur. Disciple enthousiaste de Wagner au début, il a raconté dans une brochure, *Le Cas Wagner*, traduite par MM. DANIEL HALÉVY et DREYFUS, comment la musique de Bizet le guérit du wagnérisme.

Du haut de son *Burg* féodal, il divise l'humanité en deux races, séparées par un abîme. D'une part, une minuscule élite, les *Nobles*, et gardez-vous d'entendre par là notre classe nobiliaire actuelle, composée en majeure partie de bourgeois gentilshommes, aux titres usurpés, et des descendants des familles guerrières et conquérantes, désormais hors d'emploi. Nietzsche emploie le mot Noble au sens primitif : ce sont les hommes de volonté, d'action, les individualistes, les ambitieux qui se sentent nés pour commander, dominer, créer. — L'autre race comprend l'immense plèbe moutonnière, l'innombrable troupeau des bêtes de somme, les esclaves du préjugé, irrémédiablement voués à la haine et à la rancune contre ceux qui leur sont supérieurs. — Or, d'après Nietzsche, tout ce qu'il y a de grand dans le monde ne s'est accompli que par les hommes d'exception, par les nobles ; tout ce qu'il y a de servile et de bas s'exécute quand les esclaves dominent, et c'est le cas de la démocratie, où le nombre écrase l'élite, où les lions sont opprimés par les lièvres.

Cette thèse correspond à deux façons diamétralement opposées d'envisager le développement de l'histoire. L'opinion aristocratique, celle de Nietzsche, celle de Renan, prétend établir que le progrès des sociétés est favorisé moins par la lutte pour l'existence que par la *lutte pour la prééminence*, c'est-à-dire par le triomphe des grands hommes conducteurs de peuples, qui leur donnent un nouvel essor, une nouvelle vie ; et, dès lors, le but de l'humanité, c'est de produire des grands hommes, de leur sacrifier les foules, de laisser s'exercer librement leur activité salutaire. — L'opinion démocratique, au contraire, celle de Tolstoï également, voit dans les foules anonymes les véritables agents de

l'histoire, et dans les prétendus chefs de chœur, de simples comparses souvent plus nuisibles qu'utiles. Et la conséquence, c'est le sacrifice de l'individu à la société, c'est la souveraineté du peuple, c'est le suffrage universel élevé jusqu'à l'infaillibilité mystique, c'est enfin le socialisme. La civilisation étant œuvre collective, ses bénéfices, au lieu d'être réservés au petit nombre, doivent appartenir à tous.

La vérité, croyons-nous, se trouve dans la conciliation de ces deux points de vue si exclusifs. La thèse aristocratique méconnaît les bornes de la puissance de l'individu, confond les conditions de la vie naturelle et de la vie sociale. Réduit à ses propres ressources, l'individu ne peut rien, il participe de la puissance et de la faiblesse de la société au milieu de laquelle il agit. Le conquérant a besoin d'une armée de braves l'artiste d'un public intelligent, le savant, pour ses découvertes, des résultats accumulés de la science. L'homme d'Etat ne peut opérer de grands changements dans les affaires humaines, si l'esprit public n'y a été préparé à un degré considérable par les circonstances générales de son époque. — La thèse démocratique, au contraire, n'accorde pas assez à l'individu : elle méconnaît qu'il y a dans l'homme d'exception quelque chose d'unique, que des médiocrités additionnées n'arriveront jamais à faire une supériorité, que toutes les sociétés de gens de lettres réunies n'écriraient pas l'œuvre de Voltaire, que tout le corps des sous-officiers n'accomplirait pas l'œuvre stratégique de Napoléon, et qu'en dernière analyse l'élite est indispensable pour que le progrès s'accomplisse, et par élite nous entendons la minorité énergique et compétente, qui, dans toutes les branches de l'activité humaine, devrait primer, diriger.

Mais nous n'allons pas jusqu'à creuser un infranchissable fossé entre l'élite et la foule, comme le fait Nietzsche, lorsqu'à l'étroite passion démocratique il oppose son aristocratisme non moins exclusif, qu'il voit d'une part quelques Titans, et de l'autre une fourmilière de Pygmées, sans tailles intermédiaires, et qu'il accorde aux premiers le plus exorbitant des privilèges, qui est de les affranchir de toute règle et de toute loi.

D'après Nietzsche, il n'y a pas une morale générale humaine, il y a deux morales. Pour les Titans et les Pygmées, les mots *bon* et *mauvais* ont deux sens opposés. Ceux que les anciens appelaient *bons*, les puissants, les forts, ce sont ceux-là même que la foule déclare *mauvais*, car bonté, au sens antique, est synonyme de force, d'oppression, d'arbitraire. Au contraire, le *bien* pour les esclaves, c'est la pitié, la charité, l'amour secourable, cela même que les maîtres appellent *mauvais*. Pour le noble, point d'autre devoir que de développer librement ses instincts. L'individualisme, ou, en d'autres termes, l'égoïsme, l'immoralité restent ainsi l'apanage de l'élite :

L'égoïsme n'appartient qu'à l'être qui a l'âme noble, j'entends celui qui possède cette foi inébranlable que, pour un être tel que lui, d'autres êtres doivent rester naturellement assujettis et se sacrifier à lui. A l'égard des êtres inférieurs tout est permis, et dans tous les cas dépasse les catégories du bien et du mal.

Donc, pour l'homme supérieur, ni religion, ni Etat, ni patrie, ni famille, ni autorité quelconque. Les institutions sociales ne valent qu'autant qu'elles lui permettent de dominer : mais qu'elles ne réclament jamais sa soumission.

Dès l'âge de treize ans, Nietzsche considérait Dieu comme l'incarnation du mal. Son aversion instinctive pour le christianisme devint bientôt une horreur raisonnée. Cette religion d'esclaves, en exaltant l'ascétisme, la charité, la pitié, l'humilité, le renoncement, a mutilé les plus nobles instincts de l'homme, leur a substitué de fausses vertus, d'où l'égoïsme n'est pas absent. Le christianisme, c'est la décadence. Jésus n'est qu'un juif décadent cloué sur l'arbre vénéneux de la croix. Son évangile a transformé le monde en un vaste hôpital peuplé de malades et de gardes-malades, quand le premier effort de l'homme doit être de se bien porter. Nietzsche n'accepterait le christianisme que comme instrument de domination, à condition d'y jouer le rôle d'un Loyola ou mieux encore d'un Grégoire VII, la carrière de Pape étant encore la plus belle pour une âme enflammée de la passion du commandement.

Il n'est pas moins hostile à l'État démocratique qu'à l'Église chrétienne. Ces deux léviathans ne cherchent à s'entre-dévorer que parce qu'ils ont les mêmes visées : bestialiser les masses, étouffer toute initiative, toute volonté puissante, toute force personnelle qui ne s'exercent pas à leur profit. L'Etat est l'ennemi de la civilisation. Il n'est bienfaisant qu'à condition de tomber entre les mains d'un tyran « antilibéral jusqu'à la méchanceté ». Il n'y a dans l'État d'autre place pour l'homme supérieur que la dictature. Nietzsche a le culte de César, génie d'organisation et de guerre ; il n'a que du mépris pour Brutus, doctrinaire stérile et borné. L'exemple de Napoléon, plus fort que tout un peuple, prouve à quel point les foules s'attachent aux hommes qui savent commander.

Affranchi du joug de la religion et de l'État, l'homme

d'exception doit se prémunir contre la tyrannie de la femme, l'éternelle Dalila. Nietzsche a le sens profond de ce danger. Plutôt tomber « entre les mains d'un assassin que dans le rêve d'une femme ardente ». Le mariage n'est qu'une dégénérescence du concubinat. Mieux vaut penser et agir à l'égard des femmes d'une façon orientale, ne demander à ces félins perfides, qui cachent leurs griffes sous des gants gris perle, que du plaisir ou de beaux enfants. Les plus antipathiques sont celles qui visent à la supériorité, à l'héroïsme : Mme de Staël, Mme Roland paraissent à Nietzsche des exemplaires du beau sexe absolument « comiques », George Sand en particulier, « la vache écrivassière aux mamelles gonflées d'encre, dévorée d'une ambition populacière d'exprimer des sentiments généreux ».

Nietzsche ne s'incline enfin devant aucune autorité intellectuelle, il renverse toute la hiérarchie des esprits. Il met au premier rang les écrivains qui ont vu des hommes vivants et ont su les peindre tels qu'ils les voyaient, Machiavel, La Rochefoucauld, l'abbé Galiani, Stendhal, Dostoïewski, et au dernier rang les philosophes, les savants théoriques, ses bêtes noires. Il traite Darwin de tête médiocre, Kant de tartufe, Spinoza d'empoisonneur.

Il admire deux grandes époques : l'antiquité classique et la Renaissance païenne, âges de demi-civilisation fertiles en vrais caractères, primitifs d'instincts et raffinés de culture, trempés par le danger, la noble vie cruelle, et qui ont abouti au plus bel épanouissement de l'individu, à des types tels que César Borgia, le contraire d'un homme de décadence, le bel animal de proie, le monstre admirablement sain.

Et dans cette admiration du passé. Nietzsche puise son horreur du présent. Incapable de ressentir de grandes douleurs et de grandes joies, l'homme moderne s'efféмine; au lieu de mettre son bonheur à exercer sa force, il aspire au bien-être des paresseux et des indignes, à un confort, à un luxe ignobles. Parce que sa méchanceté prend des formes rachitiques, que, n'osant plus assassiner, il calomnie, il n'est pas devenu meilleur. Ses prétendues vertus naissent de sa faiblesse, vertus de vieilles femmes aux yeux morts, aux passions éteintes. La seule école d'énergie virile, la guerre, tend à disparaître devant le mercantilisme et l'industrialisme croissants. L'instruction primaire, la presse, en « éclairant » le peuple, faussent ses talents naturels, énervent ses instincts primitifs. Nous devenons de plus en plus des *malades de la volonté.*

Et entendez notre décadence même au sens physiologique. Grâce à la morale démocratique, c'est-à-dire à la philanthropie et à l'hygiène, les faibles, les malsains survivent, se reproduisent, abâtardissent la race (et c'est aussi l'opinion d'Herbert Spencer). Avant donc d'améliorer l'espèce par l'éducation, il s'agirait de la régénérer par la sélection. Nous ne pouvons être sauvés que si une nouvelle noblesse parvient à se former, une race de maîtres, qui se rapproche du type de l'*Uebermensch*, c'est-à-dire du *Surhomme*. L'Europe, sans distinction de frontières, devrait être gouvernée par ces hommes-là, et la masse leur être sacrifiée; à ce prix, la race humaine serait en progrès.

Et dans le plus étrange de ses livres, sorte d' « évangile pour hommes d'exception », de « Bible des Titans », Nietzsche, sous les traits du dieu Zarathustra, nous initie à la loi des forts : « N'épargne pas ton voisin... Gare-toi de l homme bon... Ne crois pas que

tu ne dois pas voler, commettre l'adultère... Sois dur, dur comme le diamant... Que la contrainte te soit aussi étrangère que le repentir. Sache que rien n'est vrai et que tout est permis, hormis la faiblesse, qu'elle s'appelle vice ou vertu... »

Voilà certes une morale dont la pratique est assez banale, mais dont la théorie ne l'est pas. Si, toutefois, nous dépouillons Zarathustra de son costume oriental, de son splendide décor de mer et de montagnes, digne de tenter le pinceau d'un Gustave Moreau, nous retrouvons en lui d'anciennes connaissances : les philosophes cyniques de l'ancienne Grèce, négateurs de la civilisation de leur temps ; Platon, lorsqu'il rêvait pour sa République une caste noble de guerriers ; Machiavel, quand il concilie la *scelleratezza* et la *virtù* ; de Maistre, lorsqu'il proclame la vertu mystique de la guerre, la nécessité du sang répandu pour l'épanouissement des chefs-d'œuvre, nous tiennent le même langage que Zarathustra. C'est une sorte de lieu commun romantique que de proclamer les droits du génie, d'exalter la volonté malfaisante, et, en dérision du bourgeois, d'aller chercher dans les bagnes les hommes les meilleurs, ceux dont la bravoure et l'audace, au milieu de notre civilisation énervée, n'ont pu trouver d'issue que dans le crime. Le cruellisme et l'immoralisme de Nietzsche, nous les reconnaissons chez le Karl Moor des *Brigands* de Schiller, chez les héros sataniques de Byron; chez le Vautrin de Balzac, chez le Julien Sorel de Stendhal. Il n'est pas jusqu'à ce pauvre M. Nisard qui n'ait eu la fâcheuse inspiration d'exposer un jour, en Sorbonne, la théorie des *deux morales*, morale des maîtres et morale des esclaves, morale de César et morale des petites gens, théorie qui lui fut si fort imputée à crime, et qui, maintenant qu'elle nous

revient d'Allemagne, récolte dans nos jeunes cénacles la faveur et l'applaudissement!

Les vrais inspirateurs de Nietzsche ont été Schopenhauer et Renan ; mais, au lieu de conclure, avec le bouddhiste de Francfort, au Nirvana, Nietzsche aboutit à l'exploitation des faibles, à la domination des loups. Pessimiste à l'égard de l'immense majorité qui n'a qu'à se résigner, il est essentiellement optimiste pour l'élite, pour l'homme de proie et de joie.

L'analogie avec Renan est frappante : même conception essentiellement aristocratique de l'histoire : « En somme, la fin de l'humanité, c'est de produire non des masses éclairées, mais quelques grands hommes... Toute civilisation est l'œuvre des aristocrates. » Même rêve de voir un jour se développer au sein de l'humanité une espèce supérieure :

Une large application des découvertes de la physiologie et du principe de sélection pourrait amener la création d'une race supérieure ayant son droit de gouverner non seulement dans sa science, mais dans la supériorité même de son sang, de son cerveau et de ses muscles. Ce seraient des espèces de dieux ou *dévas*, êtres décuplés en valeur de ce que nous sommes, et ces quelques individus, en lesquels les nations seraient concentrées, se serviraient de l'homme, comme l'homme se sert des animaux...

La *déva* de Renan, c'est l'*Uebermensch* de Nietzsche.

Un même sentiment d'indignation et de révolte contre la basse démocratie, oppressive et niveleuse, a suggéré l'œuvre de Nietzsche, les *Dialogues philosophiques* de Renan, écrits à la lueur des incendies de la Commune, l'*Histoire de la Révolution* de Taine, l'*Individu contre l'État* de Spencer. Mais l'erreur de

Nietzsche, et l'on ne saurait assez la souligner, c'est que pour lui, contrairement à Taine, à Spencer, à Renan, individualisme est synonyme d'égoïsme, de droit à l'arbitraire (ce qui n'expliquerait que trop les représailles de la démocratie contre les hommes d'exception), tandis que la seule justification théorique de la force, c'est de réaliser la justice, comme l'antiquité l'a exprimé par le beau mythe d'Hercule.

L'œuvre de Nietzsche offre deux aspects bien différents, par où il attire à la fois et rebute. Il attire, parce qu'il a l'horreur du mensonge, parce qu'il combat la faiblesse et la mollesse comme des crimes, parce qu'il nous veut sévères aux autres et à nous-mêmes, parce qu'il prétend ramener des générations amollies et endormies à l'énergie, à la rudesse, parce qu'il ne considère comme grande et valant la peine d'être vécue qu'une vie de noble effort, de création, de sacrifice; et dans la triste médiocrité où nous nous débattons, où Diogène allumerait en vain sa lanterne pour chercher un homme, il semble porter en lui l'expression des souffrances présentes et le mystère d'une rédemption à venir. — Ainsi s'explique l'enthousiasme qu'il inspire à nos Titans en herbe, comme aussi aux étudiants balafrés des Universités allemandes, dressés au culte de Bismarck, l'homme de fer, le baron brigand.

Mais il sépare l'homme de l'homme, il réduit l'individu à lui-même, le ramène ainsi nécessairement à l'orgueil, au dédain, à la vanité, à la méchanceté, à la jouissance personnelle, à cet épicurisme, à ce dilettantisme dont nous sommes infestés, et c'est par là qu'il plaît aux écoles décadentes, lui, le mortel ennemi de la décadence.

Nietzsche a voulu écrire le poème de la vie héroïque

et cruelle. Il n'est pas philosophe, car il fuit les systèmes, qui, d'après lui, manquent de probité. A travers les fragments, les aphorismes, les maximes, les sentences et les portraits dont se compose son œuvre, nous avons essayé de suivre le fil de ses idées, mais ce fil casse plus d'une fois. Son humeur changeante exclut la pitié et comprend la pitié, bannit la douleur, puis vante sa vertu bienfaisante. C'est un psychologue, c'est un rêveur qui fait penser, mais qui vous promène sur les cimes dangereuses, le long des précipices, qui donne le vertige, à ce point qu'après l'avoir lu on cherche des échelons pour descendre à la vie

III

LA PHILOSOPHIE PERVERSE

M. Henri Lichtenberger a publié la première étude d'ensemble consacrée en France à Frédéric Nietzsche (1). Il a complété cette étude par un petit volume d'extraits et de pensées, dont nul ne pouvait mieux que lui fixer l'ordre et le choix. Deux des ouvrages les plus célèbres de Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, et le *Zarathoustra*, traduits par M. H. Weiskopf, G. Art et Henri Albert (2), inaugurent la publication de ses œuvres complètes. Il deviendra bientôt, en France, aussi familier à ceux qui pensent, qu'il l'est en Allemagne.

De bonnes âmes pourraient s'en inquiéter. La phi-

(1) Un vol. in-16; Paris, F. Alcan, 1899.
(2) Société du *Mercure de France*.

losophie de Nietzsche jouit d'une réputation pernicieuse. Un *privat docent* à l'Université de Berlin nous citait l'exemple d'un de ses élèves, jeune homme timide et rougissant, plein de respect pour ses maîtres, qui, après une lecture de Nietzsche, changea du tout au tout. Insolent, méprisant, provocateur, un jour, dans une visite, il tenta de faire violence à une *Frau Professorin.* Il avait pris au pied de la lettre le précepte fondamental du maître : « Rien n'est vrai, tout est permis (*Nichts ist wahr, alles ist erlaubt*). »

On a dit de cette philosophie qu'elle prêchait la révolte et l'anarchie, on l'a comparée à une dynamite littéraire, à un arsenal de bombes intellectuelles. Ses disciples tendraient à former comme une *armée du Contre-Salut*, une Ligue de la perdition. Mais il n'y a rien de nouveau sous le soleil, et l'originalité si paradoxale de Nietzsche consiste surtout dans l'expression souple et chatoyante qu'il a donnée à la conception de la vie, à la morale de la Renaissance païenne. Le profond connaisseur de l'Italie du seizième siècle, Burckhardt, qui professait à Bâle en même temps que Nietzsche, avait sans doute contribué à l'initier à cet individualisme aristocratique des princes et des artistes d'au delà des monts. Le passage suivant de Machiavel, tiré du *Discours sur Tite-Live*, que nous n'avons vu citer nulle part en concordance avec Nietzsche, résume à merveille toute la théorie exposée dans *Par-delà le bien et le mal* et devrait servir d'épigraphe :

« Notre religion, écrit Machiavel dans son style lapidaire, couronne plutôt les vertus humbles et contemplatives que les vertus actives. Elle place le bonheur suprême dans l'humilité, l'abjection, le mépris des choses humaines. et l'autre au contraire (la religion

païenne), faisait consister le souverain bien dans la grandeur d'âme, la force du corps et toutes les qualités qui rendent l'homme redoutable. Si la nôtre exige quelque force d'âme, c'est plutôt celle qui fait supporter les maux que celle qui pousse aux grandes actions. Les méchants ont vu qu'ils pouvaient tyranniser sans crainte des hommes qui, pour aller en paradis, sont plus disposés à supporter les injures qu'à les venger. »

Ce passage renferme toute la théorie de Nietzsche sur la *table d'évaluation des valeurs morales*, sur ce qu'il appelle la morale des maîtres et la morale des esclaves, sur le sens différent, contradictoire, des mots de bien et de mal, de bonté, de beauté, de courage, selon que l'on se place au point de vue païen ou chrétien. La *virtù*, telle que l'entend Machiavel, c'est l'énergie et l'habileté déployées pour atteindre un but de domination, le droit des meilleurs, des plus forts, des hommes de proie, des césariens, pour pousser par tous les moyens, malgré lui, le troupeau humain vers la civilisation. Nietzsche salue dans Borgia, dans le prince de Machiavel, le type splendide des conducteurs d'hommes.

La pensée de Nietzsche ne diffère guère de celle de Stendhal, grand admirateur des pourpoints et des poignards du *quattrocento*, comme aussi de Bonaparte, le condottiere au génie surhumain qu'il avait suivi à travers l'Europe.

Le discours de Vautrin à Rastignac, sur l'art de parvenir, c'est encore du pur Nietzsche avant la lettre. Vautrin prend texte des mémoires de Benvenuto Cellini, et il oppose la morale des ambitieux sans scrupules, « aux reins solides et au sang riche en fer », à celle des bonnes gens « de la sainte confrérie des savates du bon Dieu ». Il s'agit non de se résigner,

mais de guerroyer, sans trêve ni merci, afin de conquérir sa place au soleil. Nietzsche exalte de même la dureté, la cruauté, la ruse, l'audace téméraire, l'humeur batailleuse qui augmente la vitalité de l'homme et dit *oui* au mal et au péché.

Nietzsche offre ainsi la contre-partie de Tolstoï. Il expose la morale des combattants; Tolstoï, celle des infirmiers, des brancardiers, de la Croix de Genève, qui ramassent les vaincus et pansent leurs blessures, et dont l'âme compatissante voudrait voir tous les humains, au lieu de s'entre-déchirer, s'embrasser les uns les autres.

Le nietzschéisme rompt en visière au christianisme, à la démocratie, qui professent également le dogme de l'égalité des hommes. Pour Nietzsche comme pour Renan, comme pour Carlyle, l'inégalité entre les humains est, au contraire, criante. Le progrès est l'œuvre non des foules, mais des races et des hommes supérieurs, des génies, des héros, des *surhommes*. L'œuvre de la démocratie, du socialisme, qui en est la quintessence, c'est de tout abaisser au niveau le plus médiocre, d'unir les faibles contre les forts, et d'organiser la société au profit des incapables. D'après Nietzsche, nous nous exagérons les souffrances des classes populaires, nous les jugeons avec nos nerfs. Nous tendons en même temps à les augmenter par la culture imprévoyante que nous donnons à ceux qui peinent.

Les vrais promoteurs du progrès industriel, ce ne sont pas les prolétaires, mais les inventeurs, les héros de l'industrie, de la banque et du commerce, les hommes d'entreprise, d'initiative âpre et avide, les financiers de proie.

A l'égard de l'esprit juif, Nietzsche éprouve des sentiments contradictoires. La Bible fait appel aux senti-

ments de commisération en faveur des humbles, et cela lui déplaît. Mais la Bible exalte aussi l'esprit vindicatif : « Œil pour œil, dent pour dent », et la vengeance fait partie de la morale des maîtres, tandis que l'Evangile engage l'homme souffleté à tendre l'autre joue. Il faut admirer chez les juifs le génie de l'argent, de la patience, de l'audace; il n'est pas prudent, pour les nations parmi lesquelles ils vivent, de se brouiller avec eux.

Les races supérieures sont faites pour l'hégémonie : contre la démocratie pacifique, Nietzsche vante la vertu civilisatrice de la guerre. Il prédit de grandes guerres pour la suprématie du monde, et, jusqu'ici, il n'a pas été mauvais prophète. Ne venons-nous pas de voir la démocratie américaine s'élancer dans la voie des conquêtes ? Enfin, les « Européens d'après-demain », les *surhommes*, se révolteront contre la tyrannie du peuple, les Gullivers briseront les liens dans lesquels les Lilliputiens les tiennent asservis.

A travers l'exagération et l'outrance, les théories de Nietzsche ne sont pas sans affinités avec celles de Kant, de Spencer, de Darwin. Kant proclame l'impératif catégorique, non de l'intérêt, comme le veut Nietzsche, mais de la conscience ; il reconnaît toutefois que le devoir n'est guère obéi ; il loue comme un bienfait les luttes malveillantes entre les hommes, et jusqu'à la passion de commander, parce qu'elle éveille de nobles qualités. Nietzsche célèbre de même la volonté de puissance, *Wille zur Macht*. Spencer considère que la philanthropie, qui permet aux mal venus de vivre, opère une sélection à rebours et finirait par transformer le monde civilisé en une cour des Miracles. Nietzsche voit de même l'Europe s'enlaidir, dégénérer à vue d'œil. La morale de Nietzsche, la morale de combat, est la

vraie morale *scientifique*, telle qu'on peut la déduire, avec plus ou moins de rigueur et de modération, de la théorie de Darwin sur le *struggle for life*.

Pris à petites doses, certains poisons peuvent devenir salutaires. La philosophie de Nietzsche s'offre comme antidote à la maladie du siècle, au pessimisme découragé, au dégoût de la vie.

N'est il pas le professeur d'énergie par excellence, lui qui donne ce précepte : *Se lever chaque matin avec plus de volonté qu'on en avait la veille?* Pour lutter contre le monde, il faut le connaître : aimons donc la réalité, ses laideurs, ses mauvaises odeurs, les difficultés, les tracas, les embarras de toute sorte, et cessons de prendre l'attitude ridicule d'idéalistes toujours déçus. Bien loin de geindre, cachons nos souffrances, fuyons la commisération comme une injure, ayons la dureté du diamant pour nous, et pour les autres gardons aux lèvres le sourire d'une gaieté divine.

La jeunesse positive, qui veut « arriver », au risque de se casser les reins, trouve en Nietzsche la parfaite expression de ses aspirations et de ses rêves. C'est aussi un autre aspect de la maladie du siècle qu'il nous présente : le mal n'a fait que se déplacer et se répercuter ailleurs. A la dépression des Werther et des René a succédé la frénésie des Julien Sorel et des Rastignac. Nombre de faux *surhommes* se prennent pour des Bonaparte, des Talleyrand en herbe, et se croient tout permis. Mais, dans notre société bourgeoise, le mépris de la petite morale risque fort de conduire ces héros de la volonté à la police correctionnelle ou à la Cour d'assises.

Nietzsche désavoue ces disciples manqués : il ne veut d'ailleurs de disciples d'aucune sorte. Se faire disciple, c'est appartenir au troupeau. Toute philosophie

supérieure est incommunicable. C'est à chacun à donner un sens à l'univers, selon ses vues, son expérience propre. *Le monde est ma représentation*, c'est-à-dire ma nature d'esprit, mon système nerveux.

La philosophie de Nietzsche est le reflet de son imagination plus encore que de son caractère. Sa vie d'érudit, puis de dilettante errant et valétudinaire, resta toujours étrangère à l'action. Poète, musicien, épris de formes harmonieuses, il n'était doué que pour le songe. Il professait pour la belle prose, la politesse, l'élégance aristocratique de nos classiques, une admiration sans partage. La vulgarité, la grossièreté l'affectaient au delà de toute expression. Bien loin d'être invulnérable, il possédait une âme de sensitive ; mais sa force morale égalait sa capacité de souffrir. Son cœur saigna d'une rupture avec Wagner. Il a parlé des femmes avec rudesse. Chez les femmes savantes, on devait, disait-il, soupçonner quelque tare physiologique : la femme émancipée viole, à ses dépens, la loi de l'éternel féminin. La femme est faite pour le délassement du guerrier et pour lui procréer de beaux enfants.

Nietzsche eût souhaité connaître l'amour-passion. Il dédaigna l'amour vulgaire, vécut dans le célibat, et s'en tint à l'amitié délicate et tendre de quelques femmes distinguées.

Il finit par perdre la raison. On a cherché à établir un lien entre sa folie et sa philosophie orgueilleuse et solitaire. Ce lien est beaucoup moins apparent que chez Rousseau, dont certains livres peuvent servir au diagnostic des maladies mentales.

Nous nous trouvions en correspondance avec Nietzsche, au moment même où le mal vint fondre sur lui.

Nous fûmes fort étonné de recevoir, un matin, une proclamation aux Hohenzollern, qu'il nous priait de faire insérer dans le *Journal des Débats*. Le lendemain, seconde lettre, où il nous confiait qu'il était le Christ en personne, le Christ crucifié (1). Nous rappelons ce souvenir personnel parce qu'il est intéressant de constater quelle forme singulière prenait chez Nietzsche le délire des persécutions et des grandeurs. Le malheureux s'incarnait lui-même non en son Zoroastre, mais en ce Christ sur le Golgotha, en ce Dieu des esclaves, contre lequel il avait lancé l'anathème. Peut-être n'était-ce là qu'un retour à de premières croyances : Nietzsche, l'immoraliste (2), était fils d'un pasteur.

IV

NIETZSCHE SOCIALISTE MALGRÉ LUI

Il n'est guère, à l'heure présente, d'écrivains plus commentés que Frédéric Nietzsche. Il ne s'agit plus d'un engouement, d'une mode éphémère. On peut parler d'une influence nietzschéenne, d'un mouvement nietzschéen, et les prendre au sérieux. Fait digne de remarque, cette influence s'exerce dans les sens les plus opposés. Des conservateurs *ultra*, des anarchistes et jusqu'à des assassins se réclament de Nietzsche. Cet

(1) Peu après, le 19 janvier 1889, son ami le professeur Overbeck nous écrivait de Bâle qu'on l'avait conduit dans un asile.

(2) Voir le beau livre de M. A. Fouillée, *Nietzsche et l'Immoralisme* ; Paris, F. Alcan, 1902.

esprit troublant n'a-t-il pas, dans une de ces dangereuses formules, exalté le criminel comme un créateur? Nous lisions dernièrement le procès d'un étudiant de Leipzig, qui avait poignardé sa fiancée, après avoir pris Nietzsche pour professeur d'énergie. L'œuvre de Nietzsche fait les délices de tel baron mecklembourgeois, qui n'a d'autre lecture que la *Gazette de la Croix* et l'*Almanach Gotha*. A cela quoi d'étonnant? Qui plus que Nietzsche a exalté le principe aristocratique, le droit des nobles au commandament, l'orgueil guerrier et l'ardeur conquérante ? Et voici que les socialistes à leur tour, après avoir honni Nietzsche, le revendiquent pour un des leurs, car ils ne peuvent souffrir qu'une grande pensée contredise leur doctrine. La philosophie de Hegel, dans la première moitié du siècle, passait pour une colonne de la monarchie prussienne; d'autres disciples, de la gauche hégélienne, y découvrirent la justification du socialisme révolutionnaire. De même aujourd'hui, nous voyons se former une gauche nietzschéenne. M. Gystrow rapproche la pensée de Nietzsche de celle des socialistes. M. Jaurès a fort étonné les Genevois en leur révélant que le héros de Nietzsche, le *Surhomme*, n'est autre que le prolétariat. M. de Roberty, dans une intéressante étude sur la sociologie de Nietzsche (1), soutient à peu près la même thèse par des arguments subtils.

Les pages brillantes et décousues de Nietzsche, ses aphorismes à facettes, son style capricieux et imprévu ne présentent sans doute aucune cohérence logique. Il rappelle par là Montaigne, les *Pensées* de Pascal, La

(1) *F. Nietzsche*; *Contribution à l'histoire des idées philosophiques et sociales à la fin du aix-neuvième siècle;* Paris, F. Alcan, 1902.

Rochefoucauld. Ses variations sont nombreuses : il a brûlé ce qu'il avait adoré, par exemple Wagner. Ses dernières œuvres convergent pourtant vers une conception du monde très arrêtée, qu'expose M. Vaihinger, professeur à l'Université de Halle, dans un des meilleurs essais qui aient paru sur Nietzsche (1). A aucun moment, Nietzsche n'est entiché du socialisme. Sa pensée plane aux antipodes.

En effet, il est antipessimiste, non seulement pour l'avenir, mais pour le présent, en ce sens que, bien loin de déplorer le mal, la douleur, la servitude qui règnent dans les sociétés humaines, il veut qu'au lieu de plaintes efféminées, on accepte ce mal avec sérénité, avec joie, comme un stimulant à l'action. Il n'imagine pas, et souhaite encore moins une humanité délivrée du mal.

Il est antireligieux au premier chef, antichrétien, foncièrement hostile à l'idée de péché, de renoncement, d'ascétisme, à la charité chrétienne, et c'est le seul point de contact qu'il ait avec le socialisme. Mais il répudie également toute morale sociale, du moins pour l'élite. A la morale sociale, il oppose la morale individuelle, celle des volontés étrangères au scrupule et au remords, et qui ne visent qu'à la domination, à la puissance. C'est l'antithèse de la morale des *maîtres* et de celle des *esclaves*.

Il se montre par-dessus tout antisocialiste, rebelle à toute entrave, à tout obstacle dressé contre l'initiative individuelle. Il proclame le droit des forts d'exploiter les faibles. Il est l'ennemi des lois. Les grandes indivi-

(1) Cet essai forme un chapitre du volume de l'*Histoire de la philosophie*, dans la Bibliothèque du Congrès international de 1900 ; Paris, Armand Colin.

dualités ne croissent que dans une liberté sauvage. Son antisocialisme le conduit jusqu'à l'anarchie. Mais l'anarchisme de Nietzsche n'a rien de démocratique, d'égalitaire. Nietzsche est un *anarchiste de gouvernement*, à la façon de Bonaparte et de tous les vrais despotes, qui ne reconnaissent pour eux-mêmes aucune loi, mais qui dictent leurs lois au troupeau, à la chair à canon, au *Viel zu Vielen*, aux *bien trop nombreux*, comme il les appelle. Et comme il se rit des *droits de l'homme*, il se moque pareillement des *droits de la femme*. On connaît son aphorisme méprisant : « Si tu t'en vas fréquenter chez les femmes, n'oublie pas ton fouet. »

On a argué de la folie de Nietzsche contre ses théories. Mais l'aliénation mentale, si caractérisée chez Rousseau, n'a pas empêché ce sophiste d'exercer une influence immense. La folie, chez Nietzsche, éclata subitement, et que d'ancêtres on découvrirait à ses apologies de la force et de la guerre, le Calliclès de Platon, Héraclite, les Cyniques, Machiavel, Hobbes, et, dans notre siècle, Stirner et le culte du moi, Carlyle et l'adoration des héros, Darwin et la lutte pour la vie, Spencer et l'individu révolté contre l'Etat.

Mieux encore qu'une tendance générale aussi caractérisée, nous possédons des pages de Nietzsche expressément dirigées contre le socialisme (1). Les socialistes sincères, ces éternels mécontents, sont affligés, d'après Nietzsche, d'un tempérament spécial profondément antipathique. Ce sont des gens pleins de bile, sombres, faibles, raisonneurs. Ils s'efforcent de restreindre, en toutes circonstances, le peu de bonheur qu'il y a sur la terre. Ils exagèrent les souffrances des couches inférieures du peuple. Souffrances et privations

(1) *Neue Zeit*, 20 janvier 1897.

croissent avec la culture individuelle. Les moins cultivés sont, à ce point de vue, les plus émoussés. Améliorer sa situation, c'est accroître sa capacité de souffrir. Cette propagande malfaisante ôte la paix à des millions d'hommes. Ce n'est qu'au sein de la tradition, des mœurs établies, de la modération des désirs, qu'il y a contentement pour la foule. Les socialistes s'allient à toutes les puissances qui détruisent ces conditions de vie tolérable.

Dans la société présente, beaucoup de travail dur et grossier doit être accompli, coûte que coûte ; il faut donc maintenir des travailleurs qui se soumettent à ce travail ingrat, tant qu'on n'aura pas réussi à construire partout des machines. Donner l'arme du suffrage à des hommes que l'on est ainsi obligé de soumettre à la dépendance, est une contradiction absurde. Ou bien que l'on fasse alors venir des nègres et des coolies pour la besogne indispensable à laquelle les ouvriers européens prétendent se soustraire.

Les socialistes méconnaissent enfin l'inégalité foncière, irrémédiable, qui existe entre les hommes, même la plus élémentaire, celle qui distingue les bons et les méchants, les intelligents et les imbéciles. Ils ne comprennent pas que, pour retrouver l'égalité, il faudrait redescendre jusqu'à l'âge des cités lacustres. Plus les hommes se civilisent, plus ils se différencient, se hiérarchisent. Nuisible dans le présent, le socialisme poursuit donc, dans l'avenir, des chimères irréalisables.

En dépit de ces textes formels, les socialistes qui ne voyaient jadis chez Nietzsche que le philosophe du grand Capital, de Rothschild, du vrai surhomme de notre temps, du successeur de César, celui auquel tout est permis, ces mêmes socialistes l'enrôlent de vive force sous leur rouge bannière.

C'est singulièrement exagérer, d'après M. de Roberty, que de voir en Nietzsche le farouche défenseur du *struggle for life* à outrance, le grossier adulateur de la force matérielle. Nietzsche contaste que la concurrence vitale s'exerce, contrairement à ce que désirait Darwin, à ce que l'on oserait désirer avec lui : dans le cours de l'histoire, les faibles, grâce à leur nombre, finissent toujours par se rendre maîtres des forts.

M. de Roberty ne veut pas non plus que l'on prenne à la lettre les diatribes de Nietzsche contre le peuple, ou encore ses plaidoyers en faveur de la cruauté impitoyable. « Ce que Nietzsche appelle *dureté* n'est qu'une sorte de *surpitié.* » (La transposition n'est-elle pas subtile et ingénieuse ?) Nietzsche ne prétend pas soulager l'infortune, lorsqu'elle est sans remède possible. A quoi peut aboutir la compassion des impuissants ? Il demande seulement un peu de faiblesse aux trop forts ; — aux trop faibles, un surcroît d'énergie ; — aux méchants, de la bonté ; — aux trop bons, de la méchanceté. Dans un milieu surmené, raffiné, la bonté n'est que faiblesse hystérique. Zarathustra, il est vrai, professe l'amour des vaniteux, des méchants ; mais ce n'est qu'une forme du grand amour éprouvé par le philosophe pour la réalité totale, la vérité sous toutes ses formes, sous tous ses aspects. L'idéal, pour Nietzsche, ce sont les vieux Romains. Mais n'a-t-on pas vu renaître leur antique vertu dans l'école républicaine des grands Jacobins ?

« Un critique allemand, conclut M. de Roberty, a soutenu avant nous la thèse, en apparence paradoxale, selon laquelle Nietzsche fut un socialiste sincère, un vrai démocrate. Il a, en effet, souhaité l'élévation aristocratique pour chacun et pour tous. Et tel est aussi le

but que nous poursuivons. Si nous travaillons au nivellement préalable et général des fortunes, c'est pour permettre à toutes les inégalités réelles de se produire, de remporter la victoire sur l'obstacle matériel et cynique, l'argent, qui, en dernière analyse, empêche l'avènement parmi les hommes de la liberté et de la justice. Nietzsche a donc été des nôtres. » M. de Roberty oublie seulement qu'il y a dans le socialisme spécifique, le socialisme ouvrier, une aspiration à l'égalitarisme farouche, formulé par *notre grand Babeuf*, comme l'appelle M. Jaurès, et auquel les inégalités réelles paraissent aussi odieuses que les inégalités économiques, si ce n'est plus.

Tout ce que l'on peut accorder à M. de Roberty se ramène à ceci. Il est bien vrai que le *Surhomme* de Nietzsche, l'*Uebermensch*, a un sens différent, selon qu'on l'applique au passé ou à l'avenir. Dans le passé, Nietzsche n'admire que les individus, les grands hommes, les élites fermées, telle cette aristocratie française des dix-septième et dix-huitième siècles, si exclusive, si raffinée, si hautaine. Pour l'avenir, il songe moins à l'individu qu'à l'espèce, aux grands hommes qu'à la grande humanité. C'est une nouvelle espèce d'hommes que prophétise Zarathustra, entièrement régenérée, consciente de son unité, de sa noblesse.

Cela revient à dire que les ascensions individuelles deviendront plus nombreuses. Si le niveau général est plus élevé, on verra surgir des hommes supérieurs en plus grand nombre. Mais Nietzsche ne songe nullement à une aristocratie universelle, qui implique contradiction dans les termes, à une panaristocratie émergeant de la pandémocratie, ce qui ne pourrait aboutir, en dernière analyse, qu'à une humanité de Bourgeois Gentilshommes, dont le ciel nous préserve !

La thèse soutenue par M. de Roberty est un modèle d'ingéniosité. On a beau, toutefois, dépouiller la pensée de Nietzsche de son outrance paradoxale, la presser dans tous les sens, on retrouve toujours en lui l'antisocialiste voué à l'impénitence finale.

Le socialisme repose sur la subordination de l'homme à la société; le socialisme met la collectivité au-dessus des désirs individuels; le socialisme opprime l'individu au profit de la communauté; le socialisme substitue, pour l'avenir, la paix sociale à l'âpre combat pour l'existence, générateur de toutes les mâles vertus; le socialisme protège les faibles contre la supériorité des forts. Nietzsche réagit contre ces tendances. Notre époque, dit Riehl, a le sens collectif, et parmi les devoirs sociaux, elle a maintes fois oublié de penser à la valeur fondamentale de l'individu. Nietzsche présente à notre époque, d'une manière frappante, le danger d'un aveugle parti pris égalitaire, qui menace d'amoindrir le type humain.

Les écrits de Nietzsche sonnent le tocsin contre le flot toujours grossissant de la démocratie niveleuse, du socialisme, de la bureaucratie, de l'omnipotence de l'État. On court à la décadence, si l'on prend pour guide le troupeau. Ainsi que Jean-Jacques, Nietzsche prêche le retour à la nature, non plus contre la civilisation, mais pour sa sauvegarde.

Et ces dangers que Nietzsche, d'un geste insultant, signale à notre vieux monde amolli et énervé, le peuple le plus jeune, le plus entreprenant, le plus hardi de notre planète, en a la pleine intuition, et tente de les conjurer. Les États-Unis empêchent les immigrations de malades. Certains États de l'Union n'ont pas attendu les exhortations du docteur Cazalis pour interdire le mariage entre individus malsains.

Le milliardaire américain Andréas Carnegie déplore les millions gaspillés pour l'entretien des infirmes et des incurables, et dans ses fondations philanthropiques ne vient en aide qu'aux jeunes gens vigoureux et sans fortune. Le Président Roosevelt qui dans sa vie aventureuse, n'a certes pas eu le loisir de méditer les écrits de Nietzsche, adjure son peuple de choisir comme idéal le véritable *Uebermensch* de Nietzsche, — *le Guerrier*, — de devenir un peuple conquérant, une race de proie, et il n'est que l'écho de la jeune Amérique.

TOLSTOÏ

LA RELIGION DE LA BONTÉ

Tout le monde a lu *Résurrection*, ceux même qui sont las des romans, ou plutôt surtout ceux-là; c'est l'œuvre d'un génie arrivé, dans sa soixante-dixième année, à la plénitude.

On retrouve épars, dans *Résurrection*, les sentiments et les idées qui se sont emparés de Tolstoï vers la seconde moitié de sa vie, lorsqu'il cherchait la voie droite, sentiments et idées déjà exprimés dans des petits traités, des récits à l'usage du peuple. Il croyait avoir renoncé désormais à toute grande œuvre littéraire : cette infidélité envers lui-même nous a valu un chef-d'œuvre qui contient toute sa philosophie, disons mieux, sa religion, car la conception qu'il s'est faite du monde et de la vie procède de la conscience affective.

De même que Saint-Simon, Tolstoï a vécu la vie de toutes les classes de la société. Fils de grande famille, brillant officier, ayant combattu en Crimée; puis, dans les loisirs de la paix, livré à la dissipation mondaine et au jeu, voyageur, riche propriétaire terrien, maître d'école, cordonnier, laboureur, « viveur puis ascète, sceptique et croyant », il s'est donné, par sympathie,

des âmes multiples. L'expérience des hommes, qui nous rend égoïstes et durs, l'a fait bon et compatissant.

Sa première œuvre, *La guerre et la Paix*, retrace la vie de tout un peuple, à ces moments critiques qui révèlent le caractère national. Il nous introduit dans les coulisses de la guerre, de la politique et de la diplomatie, pour nous prouver que tous ces héros sont des hommes comme les autres. Déjà il commence à envisager les choses humaines sous l'angle de la mort. Dans *Anna Karénine*, peinture de la frivolité, de la corruption des hautes classes, les tendances moralisatrices apparaissent trop clairement.

Vers la cinquantième année, Tolstoï, après un retour à l'Église, suivi du découragement que lui inspirèrent des pratiques purement rituelles, tombe sous l'influence du sectarisme russe, à la lecture d'un manuscrit du vieux paysan Bondareff, qui ne fait que rappeler l'enseignement élémentaire de la Bible. Il écrit lui-même des livres destinés à l'éducation du peuple, où il cherche le sens de la vie, et, par conséquent, le but que nous devons assigner à notre conduite : *A la recherche du bonheur. Que faire ? Ma Religion*, etc. On y trouve, sans doute, quelque versatilité, des inconséquences logiques. Lui-même a traité parfois d'insanités ses propres idées antérieures. Mais il a maintenu, comme articles de foi, les préceptes exprimés dans les dernières pages de *Résurrection*.

Ces préceptes s'inspirent de l'Évangile. Mais le néochristianisme de Tolstoï apparaîtra blasphématoire, si l'on se place au point de vue de toute orthodoxie chrétienne. Il écarte, en effet, les dogmes théologiques du christianisme officiel, le péché originel, la rédemption, l'immortalité. L'espoir d'une vie future lui semble une

faiblesse et une lâcheté : nous devons, au contraire, enfermer nos sentiments dans le cercle de cette vie, faite de souffrances amères et d'indicibles joies. La divinité du Christ lui importe aussi peu que la question de savoir si les vérités de l'Évangile ont été révélées ou non Le devoir d'aimer le prochain, fondement de sa doctrine, le devoir de ne pas résister au mal, éclatent à ses yeux avec la certitude de l'évidence. Il les aurait découvertes, ces vérités éternelles, dans son propre cœur, même si le christianisme n'avait jamais existé. Il est donc indifférent que l'Évangile, source de cette vérité, ait été révélé par Dieu, ou qu'il soit l'œuvre des hommes. Le christianisme de Tolstoï se rapproche du panthéisme bouddhique (1).

Sa morale est purement évangélique : N'employer contre le mal aucune violence : si l'on nous frappe à une joue, tendre l'autre. Manger son pain à la sueur de son front, c'est-à-dire ne se servir que du produit de son travail manuel. Pour se conformer à ce précepte, Tolstoï a revêtu la blouse du paysan. La femme ne peut enfanter que dans la douleur. Sa vraie vocation, ainsi que celle de l'homme, dont elle est l'égale, c'est la famille, avec la tendance à la chasteté.

La conception de l'amour, dans Tolstoï, est un chapitre essentiel de sa philosophie sociale. Dans *Anna Karénine*, il peint les misères et les mensonges de l'adultère, et le châtiment. Dans la *Sonate à Kreutzer*, c'est l'amour dans le mariage même qu'il condamne, cette sorte d'amour conjugal que nos romanciers français décrivent avec tant de complaisance, mettant au jour les secrets de la nuit, depuis *Monsieur*, *Madame et*

(1) G. Dumas, *Tolstoï et la Philosophie de l'amour*. Paris, Hachette, 1893.

Bébé, de Gustave Droz, livre qui n'a eu de comparable, pour le succès des éditions, que *Notre-Dame de Lourdes*, de M. Lasserre, jusqu'à l'*Amoureuse* de M. de Porto-Riche, et aux couples voluptueux de M. Maurice Donnay. Tolstoï est frappé du caractère profondément égoïste de l'amour sensuel. Se marier par passion, c'est n'aimer que soi. Aussi de tels mariages aboutissent-ils au plus criant désaccord. Sauf les rares instants où l'instinct les précipite l'un vers l'autre, dans une étreinte sauvage, le mari et la femme, une fois les sens apaisés, se retrouvent en présence, « aussi éloignés l'un de l'autre que les étoiles du ciel ». Avec son originalité habituelle, Émile Montégut estimait que la *Sonate à Kreutzer* contient la vérité la plus essentielle, celle dont on ne saurait assez se pénétrer : Tolstoï vise, d'après lui, à dissiper cette illusion que le plaisir qu'un homme et une femme peuvent éprouver de concert, pendant un quart d'heure, doit durer toujours, illusion dont les victimes ne se comptent pas.

Résurrection c'est encore un cas de conscience ayant trait à l'amour : la séduction d'une fille de service par un jeune prince, les conséquences lointaines qui en découlent. Tolstoï y traite de la prostitution et du crime, non point d'une façon abstraite, mais en artiste évocateur, nous dirions presque en visionnaire. Il se rattache étroitement au romantisme et au réalisme occidental, mais il le dépasse à la fois par sa tendresse et la ténuité de son analyse psychologique. Les antithèses de Victor Hugo, énormes comme le mont Blanc, se colorent avec lui des nuances les plus délicates, les plus fugitives. Sa Maslova, devenue par suite d'une première faute, dont un autre est responsable, pensionnaire de mauvais gîtes, pose la plus inquiétante question de responsabilité morale, en même temps qu'elle nous attire par

ses yeux qui louchent légèrement, et il suffit de la comparer à la Mélie d'Henri Monnier (*Une nuit dans un bouge*), à *La fille Élisa*, de Goncourt, à *Boule de Suif*, de Guy de Maupassant, pour mesurer le contraste. Tolstoï ne fait d'ailleurs que reprendre la thèse romantique et révolutionnaire du *renversement des valeurs sociales.* Il ne se borne pas à chercher jusque dans les natures les plus dégradées des traits qui les relèvent; il ne se contente pas de nous rappeler que la vraie bonté, l'esprit de dévouement, de sacrifice, ne dépendent pas du rang, et que les distinctions sociales sont loin de coïncider avec la vraie noblesse de caractère. Il prétend établir que les bas-fonds de la société en forment l'élite véritable. Il cherche, par un art prodigieux, à susciter en nous cette vision. Mais ses peintures, fidèles peut-être pour les cas particuliers, sont illusoires pour l'ensemble. Ces vices, ces ridicules, ces intrigues, dont Tolstoï gratifie les hautes classes, appartiennent en réalité à toutes les classes. Sans doute, les classes supérieures nous apparaissent futiles, absurdes, sans générosité comme sans grandeur. Mais à moins que les paysans russes ne fassent exception, nous les jugerons, avec Henri Monnier, avec Balzac, semblables à ceux de tous les pays, voleurs comme des pies, avares comme des griffons et menteurs comme des Talleyrand; et les classes prolétariennes, en tant que classes, sauf les exceptions individuelles, ne dépassent guère le niveau de la moralité paysanne, quelles que soient les circonstances très atténuantes que l'on puisse tirer de leur ignorance, de leur pénible labeur et de leur pauvreté.

Tolstoï aboutit aux mêmes conclusions que le prince Kropotkine. Il prêche, comme lui, l'abolition des armées, des frontières, du patriotisme, des tribunaux,

de la peine de mort, de tous les moyens coercitifs, mais avec cette différence qu'il fait appel à la mansuétude, et Kropotkine à la révolte. Ils ne se doutent ni l'un ni l'autre qu'une société anarchique et sans défense entraînerait de bien plus grands maux que ceux qui existent actuellement. Nombre d'hommes aiment infiniment mieux voler et piller que travailler, et leur exemple aurait vite entraîné la masse flottante.

Kropotkine est même dépassé par Tolstoï, car Tolstoï jette l'anathème non seulement sur notre organisation sociale, sur la propriété, sur l'argent, sur le droit de réprimer, de punir, mais sur la civilisation tout entière. Il dénonce la science, le progrès, comme essentiellement corrupteurs. De même que ce brillant homme du monde s'est dressé comme le juge le plus impitoyable de la vie mondaine, ce grand artiste s'est fait le critique le plus vigoureux et le plus ardent de l'art contemporain, art de décomposition, de décadence. Il renverse toutes les idoles, les Kipling, les Wagner, joie délirante des femmes parées et des vieux messieurs chauves. S'il se montre indulgent pour Maupassant, c'est qu'il voit poindre dans ses dernières œuvres des signes de résurrection, de rénovation du cœur. Enfin, il n'éprouve guère de tendresse pour le pharisaïsme des religions établies.

Ainsi que Rousseau, il prêche le retour à la nature, à la simplicité grossière de la vie rurale. Avec Bonald il souhaite l'anéantissement des grandes villes et de leur éternelle orgie. Ces réformateurs sociaux aperçoivent l'obstacle que des mondes comme Londres et comme Paris, avec leur budget fatal de prostitution et de crime, opposent à leurs espérances. Or, toute la marche de la civilisation aboutit au développement

des grandes villes. Et l'on voit à quel point le réaliste Tolstoï est en même temps un rêveur.

La pure essence du christianisme, malgré le bras séculier dont l'Église disposa pendant de longs siècles, et malgré la terreur de l'enfer, n'a jamais pu s'imposer à la société; elle n'a été mise en pratique que dans des Ordres fermés. De même, les idées de Tolstoï ne se peuvent réaliser partiellement que dans d'étroites sectes, destinées à jouer dans nos sociétés le rôle de la Croix de Genève sur les champs de bataille, recueillant pieusement les blessés de la vie, à quelque nation, à quelque rang qu'ils appartiennent, ne connaissant d'autre patrie, d'autre religion que celle de la détresse et du malheur.

L'application exaltée du tolstoïsme, au même titre que celle du christianisme, implique le célibat. Tolstoï marié, père de famille, propriétaire, tombe dans des contradictions fatales. La sincérité de ses convictions ne peut faire doute pour personnne : à chacune de ses pages perle le lait de la tendresse humaine. Quiconque l'approche demeure sous l'enchantement d'une bonté vraiment angélique. Simple de manières, rustique dans ses vêtements, sans plus d'argent dans sa poche qu'une quinzaine de kopeks, nul doute que, livré à lui-même, il ne fasse, comme Nekhludof, à ses paysans l'abandon de ses biens. Seulement, il possède une famille, de nombreux enfants; il subit un train de maison; le visiteur s'étonne de le voir à table, en blouse de moujik, servi par deux laquais en habit noir qui se tiennent constamment derrière lui (1). Ses fils gèrent ses biens. La comtesse Tolstoï administre

(1) Voir un article de M. Gide sur les idées sociales de Tolstoï: *Revue du christianisme pratiqué* du 15 septembre 1891.

sa propriété littéraire, et ce n'est pas une sinécure.

La pensée de Tolstoï, réaction inconsciente contre un gouvernement autocratique dont la tutelle commence à peser, est d'ailleurs la négation même du socialisme. Si Tolstoï se sent pleinement d'accord avec les révolutionnaires les plus exaltés dans la condamnation pessimiste qu'il inflige à la société moderne, s'il se moque et s'indigne autant qu'eux du présent, en vue de l'avenir, il est aux antipodes des écoles socialistes; son anarchisme exprime la négation absolue de leur méthode même. Il n'est pas d'idée plus bouffonne, au point de vue du tolstoïsme, que celle qui consiste à émanciper l'humanité par des décrets, à la réformer par des fonctionnaires. Il n'en peut résulter qu'un changement d'injustice et de sottise. Nul n'a mis plus en relief ce principe que toute réforme sociale ne peut être, uniquement, qu'une réforme morale; qu'elle ne saurait s'imposer par coercition, qu'elle doit jaillir des profondeurs mêmes de la conscience individuelle. En dernière analyse il ramène tout à l'individu.

Son individualisme ne le cède en rien à celui de Stirner (1). Chacun doit écouter la voix de sa conscience et n'obéir qu'à elle. Chacun doit être à soi-même la Loi et les Prophètes. Chacun doit chercher en lui seul, au mépris de toute tradition, de toute autorité, de toute opinion et de toute contrainte, la réponse au sens de la vie. Mais chez une nature comme celle de Tolstoï, au lieu de conduire à l'égotisme de Stirner, au « cruellisme » aristocratique de Nietzsche, l'individualisme aboutit à la pitié profonde et au renonce-

(1) Voir la traduction de *L'Unique et sa Propriété*, par M. Henri Lasvigne; Paris, éditions de la *Revue blanche*, 1900.

ment. Le Moi crie à l'individu de sacrifier le moi, de ne plus vivre que pour ses semblables.

Tolstoï, toutefois, est trop bon psychologue, il s'est analysé lui-même avec trop de finesse, de sévérité et d'ironie, pour ne pas se rendre compte de cette fragilité, de cet ondoiement, de cette versatilité du moi. Le sens de la vie se révèle à nous différent, aux différents âges, parfois même aux différents jours. Et cet évangile abrégé et condensé, qu'il donne à la fin de *Résurrection*, est tempéré par ce principe singulièrement déconcertant, si nous l'avons bien compris : « *L'homme ne doit jamais rien promettre par serment, n'étant maître ni de lui-même, ni de quoi que ce soit.* »

RUSKIN

LA RELIGION DE LA BEAUTÉ (1)

I

M. de La Sizeranne a publié sur *Ruskin et la Religion de la Beauté* un livre qui se trouve entre toutes les mains délicates, les mains finement gantées, si chères à Renan. M. Filon a entretenu jadis les lecteurs du *Journal des Débats* de Ruskin, réformateur du goût (2). Nous nous occuperons de Ruskin, rénovateur social, aidé en cela par l'excellente *Histoire du socialisme en Angleterre*, de M. Métin (3), qui nous renseigne admirablement sur les *alentours* de notre sujet.

L'Angleterre passe pour la terre classique de l'individualisme, du *laissez faire,* de l'hostilité à l'intervention de l'État. Dans sa biographie de Sidney Smith, M. Chevrillon a esquissé de main de maître le type le plus accompli du bourgeois anglais, à cette mode

(1) *Ruskin et la Religion de la Beauté*, par Robert de la Sizeranne; Paris, Hachette, 1897.
(2) Édition rose du 11 avril 1893.
(3) Paris, F. Alcan, 1897.

d'autrefois, pure expression de la philosophie du dix-huitième siècle. C'est le *whig* satisfait, l'homme du *self-help*, l'esprit positif qui ne s'inquiète que des faits, dédaigneux de l'art, de la poésie, du sentimentalisme vague et des idées générales. Sa conception de la vie, légèrement tournée en caricature, se résume comme il suit : le devoir de l'homme consiste à être heureux ; le bonheur augmente avec le nombre des guinées ; la religion rend apte à gagner beaucoup de guinées en ce monde et à faire son salut dans l'autre. L'État est une Compagnie d'assurances des citoyens entre eux, pour la garantie réciproque de leur liberté et de leur propriété ; l'État remplit sa mission si le roastbeef et les pommes de terre sont à bon marché.

Les libéraux qui partageaient ces opinions se virent dérangés dans leur quiétude par l'agitation des classes ouvrières, suivies de nombreuses émeutes sociales au temps du Chartisme (1834 à 1848), en conséquence des immenses perturbations causées par l'avènement de la grande industrie.

Ces troubles étaient de nature à attirer la sollicitude des politiques et des hommes de cœur sur le sort des classes laborieuses. Un nouvel esprit anime les romans de Dickens, de Disraéli ; Stuart Mill, dans son œuvre économique, s'écarte de ce que M. Sidney Webb appelle « les crudités vieillies de l'École de Manchester ». La protestation la plus véhémente fut celle de Carlyle (1795-1881). Il tonne contre les péchés d'omission des classes dirigeantes, et dénonce l'idéal d'un Sidney Smith comme un *Cathéchisme de cochons*. Il est piquant de rappeler, à ce propos, quel tyran domestique fut Carlyle, et à quel point cet apologiste enthousiaste de l'altruisme faisait, dans son ménage, de son cher moi le centre du monde. Après ses pages enflammées, il

est bon de relire l'inoubliable portrait qu'a tracé de lui Mme Arvède Barine.

A Carlyle se rattachent deux séries de réformateurs sociaux : les chrétiens, Maurice Kingsley, qui traite les économistes non plus de *côchons*, mais d'*oies*; et les artistes, dont Ruskin fut l'initiateur et le maître.

Né en 1819, retiré de la vie active en 1884, John Ruskin est le fils d'un marchand de sherry, amateur de voyages et d'art, qui lui laissa cinq millions.

Quand on hérite de cinq millions, il est aisé d'envisager la vie par le côté esthétique. Ruskin se voua au culte de la beauté (*a thing of beauty is a joy for ever* [1]). L'art fut son refuge. Il parcourut la terre d'Italie, remit les primitifs en honneur, et communiqua son enthousiasme aux jeunes gens cultivés d'Oxford.

L'esthétique le conduisit à l'horreur de l'industrialisme, à la haine de l'économie politique. La fumée de l'usine est une lèpre qui ronge les monuments, déshonore les villes, souille le paysage. Un pays riche est un pays laid. La machine dégrade la personne humaine, crée le chômage, l'alcoolisme, la vie monotone, abrutissante, infiniment misérable de l'ouvrier moderne. L'économie politique, fondée sur la concurrence, sur l'égoïsme par conséquent, la science sans cœur selon le mot de Carlyle, sanctionne cette dégradation.

Ruskin entreprend de moraliser, d'esthétiser l'économie politique. Jusqu'ici les économistes se sont occupés de la production, de la distribution des richesses. Mais le plus important, c'est la façon dont on en use. Ruskin s'adresse aux gens riches : le seul usage légitime de ce qu'on possède, c'est de soutenir le plus de

(1) KEATS, *Endymion*.

vies humaines possible, au point de vue physique, intellectuel et moral. Le rôle social de la richesse consiste à entretenir beaucoup d'œuvres avec son argent. Il ne faut pas se demander combien un peuple produit de travailleurs, mais combien de vies humaines il rend tolérables. Le pays le plus riche est celui qui nourrit le plus grand nombre d'êtres humains libres et heureux.

C'est mêler la science et la morale, confondre des disciplines différentes. L'économie politique n'est ni morale, ni immorale, elle est plutôt amorale. La médecine, l'hygiène enseignent à maintenir le corps vigoureux, sans se préoccuper de l'emploi de cette vigueur : nous pouvons aussi bien nous en servir pour assommer notre voisin que pour lui porter secours. Dans la création, la distribution de la richesse, les économistes constatent le mobile général de l'intérêt personnel, qu'il ne faut pas confondre avec l'égoïsme. Nous prenons un intérêt personnel à servir d'autres intérêts que les nôtres, ceux de notre famille, de notre cité, de notre pays. Cela concerne la morale et non l'économie politique.

M. de La Sizeranne ne manque point de souligner les exagérations de Ruskin. Le régime présent, si décrié des rêveurs, et malgré ses côtés d'ombre, n'est pas le meilleur des mondes possibles, mais il est le meilleur des mondes *actuels*. Sans le comparer au moyen âge, que chacun colore à sa manière, il suffit de constater que dans les régions privées de grande industrie, l'Inde, la Russie, l'Irlande, la situation des classes laborieuses est infiniment plus précaire.

Au reste, Ruskin s'est souvent contredit, « contrepensé » avec la même chaleur de conviction. Il procède non par démonstrations, mais par images et para-

boles. Il s'est formé à la lecture de Shakespeare et de la Bible.

Ruskin n'est pas seulement un poète en prose éloquent, il est homme d'action et a tenté de mettre en pratique ses pensées dominantes. Il a acquis des bijoux pour les musées et du pain pour les taudis. On a vu ce millionnaire pratiquer avant Tolstoï le travail manuel. En 1871, il fournissait des terrains aux communistes de diverses écoles pour y réaliser leurs théories; mais cet essai ruineux n'aboutit qu'à l'établissement de quelques cabarets. Novateur rétrograde, il s'est mis en tête de faire rebrousser chemin à son siècle : il fonde la Guilde de Saint-Georges, en lui donnant pour mission de remplacer la machine par le métier à bras. Le drap de ses redingotes, la toile de ses chemises sont tissés à la main, et il devient de mode de mettre des *Ruskin linen* dans les corbeilles de mariées. La librairie qui publie les œuvres de Ruskin est installée en pleine campagne, et les livres y sont conduits dans une charrette en manière de protestation contre les villes et les chemins de fer. Il se trouve que Ruskin a fait, malgré lui, une excellente réclame. Les volumes, d'un prix élevé, rapportent 100.000 francs par an. Les bénéfices de l'auteur eussent été moindres, s'il eût poussé la logique jusqu'à répudier l'odieuse imprimerie, et ne se fût servi pour répandre sa pensée que de simples copistes, comme au bon vieux temps.

Le mérite de Ruskin, c'est d'avoir appelé vers les masses l'attention des artistes et des lettrés. La grande influence de son enseignement à Oxford contribua à déterminer le mouvement d'extension universitaire que nous a décrit M. Max Leclerc. L'université vient apporter aux foules le pain de l'intelligence, les initier à l'art, à la philosophie. Mais accroître inconsidéré-

ment la culture, n'est-ce pas augmenter la capacité de souffrir, le dégoût de vivre chez des êtres malheureusement voués à ces tâches dures, à ces besognes grossières qui doivent pourtant être accomplies.

C'est alors la société qu'il faut bouleverser, remanier de fond en comble. Certains disciples de Ruskin n'ont pas reculé devant cette conséquence logique. Ruskin avait prêché la fraternité plus active, plus démocratique que celle de Carlyle, qui invoquait le héros providentiel. Bien qu'il revendique dans ses brochures ouvrières des mesures telles que le minimum de salaire, les retraites, les assurances contre le chômage, Ruskin réprouve le socialisme. Il considère l'égalité comme chimérique : un État bien constitué ne peut, d'après lui, se fonder que sur la puissance héréditaire. Pour que le socialisme devînt possible, il faudrait préalablement abolir la convoitise et la vanité. Mais ses élèves ne s'embarrassent pas pour si peu : ils vont jusqu'à Karl Marx, jusqu'à Kropotkine. Le dessinateur Walter Crane, dans ses *Cartoons for the cause* (1886-1896), trace des allégories de la Commune dans le style de Botticelli : l'atroce burin de Goya eût été plus conforme au modèle. Les demoiselles Rossetti, nièces du célèbre peintre et poète, publient une feuille anarchiste incendiaire *La Torche*, qui, du reste, n'a pas tardé à s'éteindre dans l'atmosphère du brouillard londonien. En Angleterre, de telles excentricités ne tirent pas à conséquence. Rarement l'esprit pratique perd, chez les Anglais, ses droits. Le poète tapissier, décorateur d'un goût si original, William Morris, qui s'intitulait : *Éducateur communiste anticatastrophique*, est mort récemment, laissant non à une communauté quelconque, mais à ses héritiers naturels, comme le dernier des individualistes, un million cinq cent mille francs.

L'union des classes, à laquelle travaillaient avec tant de zèle les artistes, les philanthropes, les chrétiens de la génération précédente, a plutôt été une trêve (de 1850 à 1880) qu'une paix définitive. Elle était favorisée plus peut-être par les circonstances économiques que par les prédications sociales. L'Angleterre dominait le marché du monde. Les ouvriers prospéraient. Alors se développèrent les *Unions* riches, puissantes, plutôt pacifiques, à demi réconciliées avec l'ordre bourgeois : elles étaient censées apporter au monde et appliquer un nouveau principe ; à la place du *chacun pour soi*, résultat de la concurrence, ne pratiquent-elles pas un système d'altruisme, d'aide mutuelle ? En réalité, aucune création sociale, remarque M. Sombart, ne repose plus brutalement sur l'égoïsme, que les anciennes Unions. Diplomates vis-à-vis des patrons, impitoyablement fermées aux ouvriers inférieurs, limitant strictement le nombre des apprentis, elles représentent l'égoïsme corporatif dans tout son éclat. Nulle trace en elles de cette fraternité généreuse, dont le socialisme doit être imbibé.

Depuis 1880, les crises, les chômages, la concurrence des autres pays sur le marché du monde ont compromis la paix sociale. L'esprit des nouvelles Unions, créées par des couches d'ouvriers moins habiles, moins bien partagés, se révèle plus agressif. La proposition des Fabiens, au Congrès de Londres, de faire alliance avec les partis bourgeois a été accueillie par un *tolle* universel. « Jamais, écrit Ruskin, les classes supérieures n'ont témoigné plus de sympathie, plus de charité aux classes inférieures, et jamais elles n'ont été plus haïes. » Voilà un résultat imprévu de la philanthropie sociale.

II

A la fin de la *Psychologie politique du peuple anglais*, M. Boutmy expose, dans des pages saisissantes, la transformation brutale de la démocratie anglaise dans le sens de l'impérialisme conquérant. C'est un tout autre courant de l'opinion anglaise qu'étudie M. Jacques Bardoux. *Le Mouvement idéaliste et social dans la littérature anglaise au dix-neuvième siècle* se résume et se symbolise avec Carlyle et Ruskin. M. de La Sizeranne avait mis en pleine lumière le rôle esthétique de l'œuvre de Ruskin. M. Jacques Bardoux nous donne aujourd'hui une biographie détaillée du célèbre apôtre de la religion de la beauté, et une étude d'ensemble sur ses origines et sur l'influence qu'il a exercée. Un second volume traitera des disciples de John Ruskin; l'auteur en est devenu lui-même un des plus fervents adeptes (1).

Vers 1840, les esprits, en Angleterre, semblaient fermés aux problèmes esthétiques; la peinture anglaise était négligée, ignorée du public; des meubles lourds et disgracieux encombraient les appartements. Dénuées de goût, les classes possédantes vivaient sans esprit d'humanité. La séparation, la haine des classes, s'exaltaient dans l'agitation chartiste et menaçaient l'Angleterre d'une révolution. — Vers 1870, une pléiade d'artistes crée une école de peinture anglaise dont le renom s'étend en Europe. Les industries d'art deviennent florissantes, tout le monde s'occupe des ques-

(1) *John Ruskin*, par Jacques Bardoux. Paris, Calmann-Lévy.

tions sociales. Les membres les plus distingués de l'aristocratie, du clergé, de la bourgeoisie intellectuelle entrent en relation avec les classes ouvrières, dont la richesse et la puissance ne cessent de s'accroître. Ruskin, sans doute, n'a pas suscité ce changement, mais il a contribué à l'accélérer par la parole et par l'action.

La voix qui éveilla les premiers échos fut celle de Carlyle. Au milieu des perturbations et des misères profondes causées par la transformation chaotique du régime industriel, il appelait les hautes classes à l'accomplissement des devoirs sociaux, il enseignait en même temps au peuple le respect des hommes supérieurs, le culte des héros. La réforme morale conduirait vers la paix sociale. A Carlyle se rattachent Mathew Arnold, Dickens, Ruskin. Des circonstances analogues ont produit en France le démocratisme romantique de Quinet, de Lamennais, de Michelet. C'est avec le Michelet de *La Mer*, de *L'Oiseau*, de *L'Insecte*, que Ruskin, contemplateur du *Nuage*, offre le plus d'affinité.

A l'atmosphère générale du temps, ajoutez l'influence de l'éducation. Fils d'un riche marchand de vin, amateur de beaux-arts, le jeune Ruskin, doué d'une âme de poète, s'enthousiasme, dès ses premiers voyages à travers les paysages de Suisse et les musées d'Italie, pour le dessin et la nature. Il aurait pu mener la molle existence d'un épicurien fortuné. Mais, d'origine écossaise comme Carlyle, il reçut de sa mère puritaine une éducation biblique, et il débutait à Oxford par des études de théologie. Il s'affranchit de l'orthodoxie protestante pour incliner tantôt vers l'agnosticisme, tantôt vers un panthéisme chrétien. L'originalité de son enseignement réside dans un essai de conciliation entre la nature, la Bible et l'art.

Il envisage la nature avec le sentiment d'un artiste et d'un croyant. Il n'en aperçoit que le décor éblouissant et splendide. Quand toutefois on songe au drame éternel et inexplicable qui se déroule sur cette scène merveilleuse, la guerre sans trêve et sans merci de tous contre tous, l'écrasement des faibles, la victoire assurée des forts, le champ de carnage où les créatures naissent et meurent après mille vicissitudes, on est moins attiré vers l'optimisme providentiel de Ruskin que vers le pessimisme naturaliste de Darwin. Darwin et Ruskin représentent les deux pôles opposés dans la conception de l'homme et de la nature. Ruskin ne pouvait souffrir Darwin, il l'avait en horreur : Ruskin est, à vrai dire, l'anti-Darwin par excellence.

De même Ruskin cherche dans l'art une justification de la Providence : le culte de la beauté est une manière d'adorer Dieu. Cette esthétique « d'un homme du Nord, dit Taine, spiritualiste et protestant », était la seule qui pût trouver accès auprès des Anglais de 1840, austères conservateurs et chrétiens convaincus. En vrai romantique, l'auteur des *Modern Painters* et des *Stones of Venice* éprouve la nostalgie des âges de foi où tous les cœurs vibraient à l'unisson. Nul n'a parlé avec plus de flamme de ces cathédrales gothiques de France et d'Angleterre, qui nous racontent comme autant de langues éloquentes, l'éclat, la pieuse persévérance, la grandeur réelle des âges passés. Bien qu'il recommande aux artistes de se placer toujours devant la nature, de l'observer et de la copier dans le moindre détail, il professe l'admiration des Primitifs : chez eux, l'insuffisance de la forme est compensée par la candeur du sentiment. Il rompt des lances pour les Préraphaélites à leurs débuts, Dante Gabriel Rossetti, Holman Hunt, Millais, malgré le genre maniéré. Ce qui rend la gau

cherie des premiers peintres adorable, c'est qu'ils s'essayaient à apprendre le dessin, tandis que les Préraphaélites anglais s'étudiaient laborieusement à l'oublier. D'après Ruskin, la décadence commence avec Raphaël : « L'art servait avant lui à mettre en lumière la religion, tandis qu'avec Raphaël, c'est la religion qui sert à mettre l'art en lumière. » L'intransigeance de Ruskin allait si loin, qu'il eût brûlé toutes les femmes nues de Rubens et de Jordaens, s'il avait pu les enfermer dans un musée. Cette boutade lui a valu le surnom de « Torquemada de l'Esthétique ».

La mission sociale que Ruskin attribue à l'art ne s'est réalisée qu'au moyen âge. « L'art moderne, remarque excellemment Th. Ribot, diffère de l'art ancien par le passage du social à l'individuel. » Tout artiste véritable est à la fois poète et philosophe, toute œuvre d'art nous donne une réponse sur le sens de la vie. Autrefois, cette réponse était dictée par la religion, elle s'imposait à tout un peuple. Dans l'âge moderne, l'unité s'est brisée en une variété infinie de sentiments, d'émotions, de pensées contradictoires. La communauté d'inspiration qui édifia jadis les cathédrales ne se retrouve plus guère aujourd'hui que dans la construction monumentale des gares de chemins de fer.

Mais, en devenant de plus en plus libre et varié, l'art prend aisément un caractère antisocial, soit que le poète s'enferme égoïstement dans sa tour d'ivoire (Alfred de Vigny), ou que, dédaigneux de la foule, il n'écrive que pour les initiés (G. Flaubert), ou qu'à la faveur de la devise « de l'art pour l'art », il cède au désir secret non de réformer, mais de corrompre.

Les hommes soucieux de réforme ou de rénovation sociale signalent et combattent ces tendances de l'art moderne. Taine se contentait de classer les œuvres

d'art selon leur degré de bienfaisance. Proudhon définit l'art « une représentation idéaliste de la nature et de nous-même, en vue du perfectionnement physique et moral de notre espèce ». Et il réprouve tout art sensuel, entremetteur. George Sand et Tolstoï appellent de tous leurs vœux un art qui s'adresse au cœur et à la conscience du peuple. M. Brunetière, dans un de ses *Discours de combat* (1) sur *L'Art et la Morale*, démontre avec sa force habituelle de dialectique que « le *Bien*, le *Vrai* et le *Beau* sont loin de s'identifier et de se confondre, et que la beauté, quoi qu'en ait dit Renan, n'égale point la vertu ». D'autres, comme M. G. Sorel (2), assignent à l'art le but démocratique d'ennoblir le travail. On voit que Ruskin partage les préoccupations de beaucoup d'esprits de son temps.

Mais les artistes ne se prêtent guère aux conseils des esthéticiens. L'esprit critique et la faculté créatrice ne marchent pas aisément d'accord. Et les floraisons de l'art comme celles de la nature dépendent du caprice des saisons plutôt que de la volonté des hommes. Plus notre vie extérieure tend à l'uniformité, plus notre vie intérieure échappe à toute direction commune, et l'art, qui n'en est que le miroir rêveur, reflète cette diversité croissante.

En même temps qu'il travaillait, par la plume et la parole, à faire de l'art régénéré un moyen d'éducation populaire, Ruskin, de 1860 à 1870, se lance dans la lutte pour la réforme sociale et s'attaque à l'économie politique classique, à l'école de Manchester, à l'apologie mercantile de la concurrence et du laisser-faire. Il combat pour le *Seigneur du labeur* (le

(1) Paris, Perrin.
(2) *Revue de métaphysique*, mai 1901.

Travail) contre la *Dame de volupté* (le Capital). Il invoque un vague socialisme d'Etat, prêche l'harmonie des classes, veut réhabiliter le travail. Et comme il se rend compte que des maux sociaux, en foule, résultent de la grande industrie, il est l'ennemi des usines, des longues cheminées fumeuses, des chemins de fer, voire de la bicyclette, « attendu que Dieu a voulu que l'homme marchât lentement ». Il demande qu'on revienne au rouet et à la quenouille. Il est pareillement l'adversaire de la science. L'instruction nous fait oublier le prix de l'éducation. L'arithmétique n'a rien de commun avec la morale. Ruskin embrassait un jour un ouvrier, parce qu'il ne savait pas signer son nom.

Cette apologie du bon vieux temps, de la candide ignorance, du travail béni au coin de l'âtre, et de la simplicité patriarcale nous rappelle le discours sur l'âge d'or que tint don Quichotte aux chevriers assemblés, lorsque, ramassant une poignée de glands doux, il s'écriait : « Heureux âges et siècles heureux !... » Ruskin est un don Quichotte anglais, non dépourvu toutefois d'esprit pratique. Les tableaux de Turner, qui remplissaient son cabinet de travail de leurs couleurs délirantes, lui tenaient lieu de livres de chevalerie. Et comme tous les idéalistes à illusions, Ruskin éprouva nombre de disgrâces et de mésaventures. Il ignora les joies d'un amour partagé. On peut lire dans le livre de M. Jacques Bardoux comment la beauté de mistress Ruskin inspira des sentiments profanes au peintre Millais, et la vengeance magnanime qu'en tira Ruskin. Enfin l'enseignement de Ruskin passa de mode à Oxford, on se moquait de ses excentricités. Quelques-uns de ses livres semblent composés dans un accès de fièvre chaude.

On raille les enthousiastes, mais ils sont suivis. Le

peuple se détourne de l'ironie stérile, pour s'attacher aux hommes de foi, au cœur chaud, à la parole ardente. Ruskin entraîna l'opinion. A travers tant de poétiques divagations, répandues à travers ses 80 volumes, il se rendait nettement compte du danger de notre état social. La lutte de classe, l'avènement de la démocratie, menacent la civilisation d'une nouvelle invasion de Huns et de Vandales, venus non du dehors, mais enfants de notre pays et fils de nos institutions. L'explosion de la Commune, l'incendie de Paris, qu'il avait généreusement contribué à ravitailler, au lendemain du siège, ne fit que confirmer Ruskin dans ses appréhensions. Il ne cessa d'être un apôtre de paix sociale, du rapprochement des classes, d'éducation populaire. D'une libéralité inépuisable, il dota Sheffield d'un musée d'art; il fut un ardent promoteur des logements ouvriers. D'autres essais furent moins heureux; par exemple, l'entreprise soi-disant communiste de la Guilde de Saint-Georges.

Bien que l'impérialisme ait relégué à l'arrière-plan cette activité sociale, de zélés disciples ont développé les entreprises philanthropiques de Ruskin. Témoin ce Toynbee, qui, en compagnie de quelques étudiants, a fondé une mission à Londres, au cœur même de la misère, de la débauche et du crime; témoin feu William Morris, l'anarchiste fabricant de tapisseries et de poteries d'art, dans Oxford Street.

Et, parmi ces disciples, il faut compter M. Jacques Bardoux lui même. Parcourant, il y a quelques années, la poétique contrée célébrée par les lakistes, et passant devant le cottage de Ruskin, il vit le vieil esthéticien social, grand vieillard ridé, à la longue barbe de prophète, se pencher hors de la fenêtre encadrée de lierre, et regarder, en secouant tristement la tête, les sombres

nuées qui s'accumulaient à l'horizon et envahissaient le ciel bleu. Cette vision rapide décida peut-être d'une vocation. M. Jacques Bardoux a contribué à fonder sur les hauteurs de Belleville, d'où les farouches cohortes descendirent sur Paris, en 1871, un monastère de prédication laïque analogue à *Toynbee Hall* et où ses amis et lui séjournent à tour de rôle. On nous dit qu'au rebours des Universités populaires dont le succès ne répond pas à la bonne volonté des fondateurs, le *settlement* de Belleville est en voie de prospérité, bien vu dans le quartier, fréquenté par l'élite ouvrière, typographes, ouvriers d'art, etc. Dans sa noble entreprise, M. Jacques Bardoux ne s'est pas seulement inspiré de Ruskin, il a dédié cette étude de propagande à la mémoire de son père, mémoire chère à tous ceux qui ont caressé le beau rêve de voir se fonder en France une République honnête, ouverte et généreuse, et qui éprouvent un fâcheux réveil.

LE CENTENAIRE DE VICTOR HUGO

Peuples, écoutez le poète,
Ecoutez le rêveur sacré!
Dans votre nuit, sans lui complète,
Lui seul a le front éclairé.

Cette lumière au front du « rêveur sacré », lumière aux feux tournants, ne fut que le reflet des changeantes passions de son siècle. A ses débuts, en réaction contre le dix-huitième siècle, le rationalisme et la Révolution, Victor Hugo proclame que l'histoire des hommes ne présente de poésie que jugée du haut des idées monarchiques et des croyances religieuses. Nul ne suit plus fidèlement les transformations de l'âge. Après 1830, le royaliste jacobite passe à la liberté, puis au culte de Napoléon :

Napoléon ! soleil dont je suis le Memnon...

enfin à la démocratie républicaine et sociale, tribun du peuple, annonciateur de la Révolution :

Les révolutions, qui viennent tout venger,
Font un bien éternel, dans leur mal passager.

A travers son œuvre touffue et gigantesque, nous assistons aux métamorphoses du romantisme qui s'est éteint avec lui.

Le poète qui a donné une voix si retentissante aux aspirations de son temps, fut, au delà de ce qu'on peut imaginer, étranger à la haute culture, aux idées qui limitent ou contredisent ces aspirations. M. Renouvier, tout en éprouvant pour Victor Hugo cette admiration et ce respect que nous partageons tous, constate une parfaite ignorance en matière de philosophie, de religion et de science, chez ce mage, qui nous apporte ses conceptions du monde, absolument contradictoires, comme autant de révélations. Il confond la foi et l'inquisition, l'état du cœur et de l'esprit relativement à des affirmations qui dépassent l'expérience, et l'ardeur de persécution qu'on rencontre dans toutes les religions dominantes. Il a écrit un poème où il est question de Kant dont il n'a pas lu le premier mot ; il cite une fois Darwin et ne semble pas se douter que Kant et Darwin ont opéré une révolution comparable à celle de Descartes et de Newton, dans notre conception de la nature, de la vie et de l'histoire. Cette ignorance du rêveur a d'ailleurs merveilleusement servi le poète. Rien n'est froid comme la poésie savante, didactique. L'art est un crépuscule, un clair obscur. Victor Hugo a éprouvé cette sensation, devenue si rare à nos esprits abstraits, de l'étonnement de l'homme primitif en présence de la nature. Il possède ce sens du mystère, qui, remarque M. Brunetière, a manqué à l'intelligent, à l'érudit Voltaire ; il voit toutes choses plongées à demi dans les ténèbres, comme dans les tableaux de Rembrandt. Ces questions éternelles sur la destinée, le sens de la vie, la liberté humaine, que les peuples qui émergent à peine de la barbarie et les éco-

liers en philosophie sont capables de se poser et que la science ne peut résoudre, Victor Hugo en a l'intuition. Son poème *L'Ane*, discours adressé à Kant par un âne savant qui gémit sous le poids des lectures et de toutes les idées qu'il s'est appropriées :

Oh ! comme vous m'avez embêté, moi la bête...

est destiné à montrer que les érudits, les philosophes et les savants, en dépit de leurs bibliothèques, rivalisent avec l'âne. C'est le long commentaire du mot d'Hamlet : « Le ciel et la terre, Horatio, recèlent plus de mystères que vos philosophes ne se l'imaginent. »

Enfin Victor Hugo abuse du droit du poète de changer de philosophie selon le vent qui souffle, le nuage qui passe, de sacrer la nature, prostituée souveraine, ou d'adorer un Dieu personnel, bienfaisant, rémunérateur, de passer du panthéisme au déisme, puis à la religion du Progrès et de l'Humanité. La croyance à l'Immortalité de l'âme qui s'étale dans tous ses discours funéraires, était un embarras, une gêne, pour les amis du poète. Victor Hugo considérait comme une offense personnelle toute parole légère à l'égard de la Divinité.

Son œuvre exprime la souffrance universelle, fondement de toute religion, de toute philosophie et de toute poésie, parce qu'elle est la trame sur laquelle se dessine la vie fugitive. Sur ce fond si sombre, ressortent, comme une broderie sur un coussin noir, les éclats de bouffonnerie, de folâtrerie, des *Chansons des rues et des bois*. C'est une kermesse au milieu d'un cimetière. Poète de la douleur, Hugo est un enthousiaste de la pitié, de la vie féconde et de l'espérance.

Sa façon de peindre les hommes est à la fois insuf-

fisante et poétique. C'est aux enfants, négligés par la plupart des poètes, qu'il doit ses plus touchantes inspirations. La Fontaine a bien vu dans l'enfant le jeune sauvage, le petit être « sans pitié ». La Bruyère observe de même que les enfants ne veulent point souffrir le mal, et qu'ils aiment à en faire, qu'ils sont déjà des hommes. Mais chez ces anges qui griffent et mordent, Hugo n'aperçoit que la grâce, la faiblesse, la fragilité, et il s'est emparé à jamais du cœur de toutes les mères.

De même pour la femme, Balzac la considère comme l'espèce la plus dangereuse de la création. Musset l'adore et la méprise. L'attitude de Victor Hugo à son adresse est celle de la douceur chevaleresque, de la galanterie la plus délicate, de l'indulgence sans bornes :

Ah ! n'insultez jamais une femme qui tombe...

Même sous ses petits poèmes amoureux et sensuels, la charité, remarque Baudelaire, court en sourdine.

Les personnages de ses drames et de ses romans nous apparaissent élémentaires. La lecture de *Notre-Dame de Paris* torturait Gœthe ; c'est, disait-il à Eckermann, le livre le plus abominable qui ait jamais été écrit. Rien ne justifiait mieux sa définition du romantisme : « J'appelle romantique ce qui est malsain. » Les créatures d'Hugo ne sont que des poupées de bois grimaçantes : ou bien il les fabrique tout d'une pièce, en proie à une seule passion, ou déchirées entre deux âmes contradictoires : Lucrèce Borgia, maternelle et scélérate; Triboulet, paternel et proxénète. Il abuse de l'antithèse de Pascal, il l'amplifie avec mauvais goût, il gémit sur l'homme, à la fois azur et fange.

Tous ses drames sont taillés sur le même modèle, expriment la même idée. L'âme humaine, dégradée par la misère, déshonorée par quelque mauvaise passion, ou broyée sous l'engrenage social, conserve en elle-même quelque étincelle de bien, qui, un jour, l'enflamme, la consume; elle se sacrifie, en chantant un hymne au sentiment qui l'a purifiée (1). Victor Hugo peint non des caractères, mais des situations très dramatiques ; ses héros nous donnent par moments le frisson du sublime, mais ils manquent par cela même de naturel, de nuance et de vérité. N'est-il pas singulier qu'on ait choisi pour célèbrer le centenaire de Victor Hugo cette pièce des *Burgraves* qui est comme la caricature de tout son théâtre.

Vers 1840, Victor Hugo devient l'apôtre des idées de démocratie sociale, dès lors dominantes. Tous les hommes sont à peu près égaux. Les différences qui les séparent tiennent à l'inégalité des conditions, qui est la source du mal dans la société. L'avocat des petits et des humbles ne semble pas se douter que la nature est une aristocrate qui met entre les hommes des distances plus grandes que n'en ont jamais établies les lois et les mœurs. D'après lui, il n'y a guère d'hommes qui naissent méchants ; les vices du cœur ne sont pas inhérents à l'humanité. C'est la société qui, par ses injustices, fait les voleurs et les criminels. Renversons donc les valeurs sociales, mettons les misérables au pinacle, abolissons les échafauds et supprimons les juges et les guerres. Ayons le culte de la bonté, de l'indulgence motivée par la solidarité humaine, car nul n'est vraiment coupable. La fatalité pèse sur tous.

Cette suprême bonté n'a pas empêché Victor Hugo

(1) G. Brandès, *Victor Hugo*.

d'écrire *Les Châtiments*, dix mille vers d'injures, d'imprécations, d'une inspiration dantesque, monument de haine et de rancune, tel qu'il n'en existe de comparable dans aucune langue.

Pour remédier à l'oppression que les hommes exercent sur leurs semblables, tantôt il fait appel à la révolution violente ; tantôt il met toute sa confiance dans le progrès des lumières et de la raison. En dépit de toutes les statistiques, il estime que l'instruction possède par elle-même une efficacité moralisatrice :

Je voulais résorber le bagne dans l'école...

Il excuse, dans *L'Année terrible*, les incendiaires de la bibliothèque du Louvre, pendant la Commune, par leur ignorance, dont il rend la société responsable : que voulez-vous, ils ne savaient pas lire ! C'est là une contre vérité historique. Est-il besoin de rappeler le rôle joué dans l'insurrection parisienne par la bohême de lettres? Ces nouveaux vandales étaient des bacheliers.

La République, le suffrage universel, sont doués du mystérieux privilège d'améliorer l'espèce humaine. L'avènement au pouvoir des plus basses classes inaugurera le règne de la probité politique, comme le démontre l'exemple de Ruy Blas :

Oh ! ministres intègres,
Conseillers vertueux, voilà votre façon
De servir, serviteurs qui pillez la maison...

Mais hélas ! à l'encontre du poète, il nous faut constater que les démocraties, non moins que les monarchies, manifestent une tendance invincible à la corruption.

C'est dans ces espérances sans fin de rénovation

confuse, et aussi dans cette exaltation des préjugés les plus vulgaires et les plus dangereux de la démocratie, qu'il faut chercher le secret de la popularité de Victor Hugo (1).

L'importance des idées ne correspond pas chez lui à la splendeur de la forme, à l'incomparable richesse des mots, manteau de pourpre, couvert de pierreries étincelantes, qu'il jette sur des mannequins qui ont beaucoup servi.

Sa structure mentale explique son génie. Les mots surgissent, se pressent et se succèdent dans son cerveau avec une rapidité vertigineuse, et chaque mot appelle la suite indéfinie des équivalents et des contraires. De là ces répétitions, ces énumérations, ces amplifications, ces kyrielles de synonymes, voire de noms propres, qui n'ont aucun sens, et ces antithèses continuelles. Joignez la suggestion de la rime, qui appelle des mots nouveaux, par conséquent des images et des pensées nouvelles et qui jette le poète dans des digressions sans lien avec le sujet. Mais, sous sa plume, « la langue française est devenue un monde, un univers coloré, mélodieux et mouvant ».

(1) Dans ses notes posthumes touchant les conséquences de l'état social sur la littérature et l'état moral, Taine résume ainsi l'œuvre de Victor-Hugo :

« Victor Hugo, première époque : rien de précis, c'est un simple instrument de musique, plus un doigté neuf et étonnant, au service de toutes les thèses positives, christianisme, humanitairerie, légitimité, Napoléon, Louis-Philippe, moralité, licence, etc... Deuxième époque, dans ce grand creux naturel, la République, le socialisme, le rêve humanitaire de l'abonné du *Siècle*, finissent par occuper toute la place, en même temps que l'instrument se détraque et que le doigté devient celui d'un sourd. » Cité dans l'*Essai sur Taine*, de Victor Giraud, 3e édition, p. 275 ; Paris, Hachette, 1902.

Cet artiste prodigieux, ce poète démesuré, apocalyptique, fut un parfait bourgeois, honorable, indépendant, raisonnable, solennel, amoureux de son art, administrateur sagace et avisé de sa renommée et de sa fortune, publiant trop de vers, et laissant à la postérité le soin de faire le triage énorme. Musset avoue ses faiblesses, il n'use jamais de rhétorique; incapable de gouverner sa vie, il meurt avant l'âge, par le lent suicide de l'ennui, de la débauche et de l'alcool. Lamartine, prodigue comme il sied à un grand seigneur, passe sa triste vieillesse dans la ruine et dans l'humiliation d'un labeur servile. Hugo, l'aède des foules, achève sa carrière dans une sorte de royauté voltairienne, d'infaillibilité et d'apothéose.

Citons, sans y souscrire entièrement, ce jugement d'un des esprits les plus délicats, M. Anatole France : « Hugo est démesuré, parce qu'il n'est pas humain. Le secret des âmes ne lui fut jamais entièrement révélé. Il n'est pas fait pour comprendre et pour aimer. Il le sentit d'instinct ; c'est pourquoi il voulut étonner. Il en eut longtemps la puissance, mais peut-on étonner toujours ? Il vécut ivre de sons et de couleurs, et il en soûla le monde. Tout son génie est là : c'est un grand visionnaire et un incomparable artiste. C'est beaucoup, ce n'est pas tout. »

Nous n'avons point qualité pour porter sur Victor Hugo un jugement aussi sévère, quoique sans doute motivé. Il nous suffit de vénérer en lui l'opulence verbale d'un Rabelais, jointe à la sublimité d'un Corneille.

LE BILAN DU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

Un siècle vient de finir. Déjà devenu passé, il va comparaître devant ce que Schiller appelle « le tribunal de l'histoire ». Quel jugement portera sur lui l'avenir ? L'heure n'est pas venue, sans doute, de formuler une sentence réservée aux âges futurs. Néanmoins le moment semble propice pour faire un examen de conscience, comme celui que recommandait Pythagore à ses disciples, au terme de chaque journée. Les siècles sont les jours de l'humanité.

Chaque âge est toujours plus décrié que loué par ceux qui en ont été acteurs, témoins ou victimes, et cela s'explique de soi, personne n'y ayant trouvé le bonheur, ni pu réaliser son idéal. Chacun sent vivement les peines et les misères de son temps, au lieu qn'il ne voit du passé qne les beaux côtés, de l'avenir que le mirage enchanteur de l'espérance. Rien n'est plus commun que d'entendre des gens de toute condition se plaindre de vivre dans une aussi triste époque que la nôtre : aucun temps n'aurait été plus fâcheux, si trou-

blé d'épreuves, de périls, d'inquiétudes et de tourments. Tout se rapetisse et se corrompt. La race des grands hommes disparaît, les pygmées remplacent les Titans d'autrefois. Partout le désordre et la guerre dans les intérêts et dans les idées. Le croyant s'afflige du déclin de la foi, et regrette le temps où l'on ne discutait pas sa croyance. Le libre-penseur s'offusque de la persistance des « vieilles superstitions » dans les foules. L'aristocrate ne pardonne pas au siècle niveleur qui l'a privé de ses privilèges. Jaloux de toute supériorité, le démocrate se révolte de ce qui reste encore d'inégalités sociales. Le conservateur, songeant à la stabilité de l'ordre public dans les sociétés d'autrefois, est obsédé par la crainte de révolutions imminentes. Au contraire, le novateur aspire à des changements qui délivrent la démagogie de ses dernières entraves, et appelle de tous ses vœux la réalisation des chimères du socialisme ou des rêves monstrueux de l'anarchie. Le pacifique rentier voit ses revenus décroitre par la baisse de l'intérêt et son avoir compromis par les convoitises de tous. L'industriel souffre de la guerre déclarée par le travail au capital, des grèves et des coalitions sans cesse renaissantes : les ouvriers accusent l'exploitation des patrons et le mammonisme du capital. L'économiste déplore le gaspillage du produit de l'impôt, les frais qu'entraînent le fonctionnarisme et le militarisme à outrance, plus coûteux en temps de paix que jadis en temps de guerre Ceux qui ont le culte affiné de l'art et la religion de la beauté se lamentent du philistinisme universel, de l'absence totale de goût, et l'horreur qu'inspire le manque d'idéal dans la bourgeoisie vulgaire jette un Flaubert dans des rages exaspérées. L'art est en décadence, la poésie est morte, la littérature avilie. Les moralistes s'effrayent de la dépravation générale.

Jamais on ne vit au même degré le contraste corrupteur de l'opulence et de la misère, tous les vices glorifiés, toutes les perversités accrues. Jamais la dignité de la vie n'a été moins respectée, les vertus de la famille moins pratiquées. L'humanité dégénère, tout va de mal en pis.

Les plus grands siècles de l'histoire nous ont transmis l'écho de plaintes pareilles. Du vivant même de Périclès, Aristophane diffame à plaisir le plus bel âge de la Grèce, Horace affirme que le monde empire de génération en génération. En plein règne de Louis XIV, Guy Patin écrit sous une impression de nausée : « Nous sommes arrivés à la lie de tous les siècles. »

La condition du présent est d'être toujours mécontent de lui-même. Mais la postérité tient peu de compte de douleurs qu'elle n'a pas ressenties, et considère de préférence les biens acquis dont elle recueille le précieux héritage. Sous certains aspects, ce siècle écoulé peut hardiment disputer l'avantage aux plus célèbres; il a forgé un anneau moitié fer et moitié or dans la chaîne des destinées de l'humanité.

Les forces de la nature assujetties et domptées, l'application de la vapeur à toutes les industries, la conquête de l'électricité, des explosifs, les chemins de fer, les paquebots, la vélocipédie, l'automobilisme, en attendant la navigation aérienne, le gaz, la lampe à pétrole, la lumière électrique, la photographie, les industries chimiques, le sucre raffiné, les couleurs artificielles, la télégraphie, le téléphone, le phonographe, les armes à répétition et les canons à longue portée, les anesthésiques, les antiseptiques, la théorie microbienne, le progrès inouï des sciences, le développement des arts, la formidable agitation des sociétés en quête de justice, l'expansion irrésistible de la civili-

sation jusqu'aux confins du monde, que voulez-vous de plus ?

Et quel temps fut jamais plus fertile en miracles ?

Direz-vous que notre âge manque de pittoresque ? Quelle légende égale l'histoire de Napoléon, quelle carrière fut marquée par les plus éclatants triomphes et les plus prodigieux revers, des plaines désastreuses de Russie jusqu'au Calvaire de Sainte-Hélène ? Qu'y a-t-il encore de comparable à la guerre servile des journées de Juin, à l'Année terrible, à l'incendie de Paris sous la Commune ? Les chroniques du seizième siècle offrent-elles des drames plus corsés que l'assassinat de Lincoln, d'Alexandre II, de Carnot, de l'impératrice Elisabeth, du roi Humbert, que la fin du roi de Bavière et de l'archiduc Rodolphe ? Le procès du collier de la Reine ne mit pas autant le monde en émoi que l'affaire Dreyfus.

Jamais, en aucun siècle, ne se produisirent des transformations économiques et politiques aussi rapides et aussi considérables. Jamais les peuples ne combattirent plus énergiquement pour la liberté et l'indépendance. On peut dire qu'à l'heure actuelle un tiers des êtres humains ont des droits reconnus et garantis par des lois et ne sont plus asservis dans leurs biens, dans leur conscience ou dans leur honneur. Du dix-neuvième siècle date l'avènement de la démocratie. C'est le chœur qui occupe le devant de la scène. Les anciens protagonistes, rois, ministres d'Etat, sont réduits au rôle subalterne d'interprètes de ses volontés. Il est à craindre seulement que le peuple souverain, en habits râpés, en blouse et en sabots, ne soit sujet à l'arbitraire et aux caprices des despotes d'autrefois, qu'il ne cherche à tout abaisser à son

niveau et que son règne ne se signale guère que par des déplacements d'abus.

Doué d'une supériorité incontestée, pour ce qui concerne les conquêtes de l'homme sur la nature, le siècle ne saurait prétendre à une primauté générale, pour les côtés les plus élevés de la civilisation. La floraison de l'art n'éclate pas d'une façon régulière et continue. Elle dépend du caprice des saisons, elle s'accomplit par cycles plutôt que par siècles. Sans doute un Gœthe, un Victor Hugo, un Beethoven, un Wagner semblent déjà entrés dans la gloire. Mais il manque aux œuvres la pureté classique. Trop hâtives, trop soucieuses des intérêts du moment, elles ne peuvent aspirer qu'à une célébrité viagère, elles s'adressent à la foule profane ou à des cénacles de mandarins, plus qu'à l'élite. Elles ont du moins le mérite de la variété et de la fécondité. Les littératures du Nord nous ont procuré des frissons nouveaux. La poésie lyrique a exprimé les nuances infiniment délicates et fugitives de sentiments personnels. Le moule antique de la tragédie a été brisé. La transformation littéraire la plus remarquable a été celle du roman qui unit tous les genres, épopée, satire, étude de mœurs, récit d'aventures, pastorale, dissection d'amphithéâtre, etc... Une autre création appartient à notre époque, la critique littéraire, conforme à un génie propre, au désir de tout expliquer, de tout comprendre. Si les arts plastiques, malgré l'abondance, n'ont pas enfanté de purs chefs-d'œuvre, la musique, langue du rêve par excellence, n'a jamais disposé de pareils moyens d'expression, n'a jamais été aussi goûtée que dans notre civilisation utilitaire.

D'autres siècles disputent la prééminence au nôtre pour la création de l'illusoire Beauté ; mais la Vérité

scientifique, dont les méthodes datent surtout du dix-septième siècle avec Galilée, Képler, Descartes, a fait, de nos jours, des pas de géant. Sa domination se fera de plus en plus sentir; car, pour régir les choses, la première condition est de les connaître. Les progrès en mathématique, géologie, astronomie, physique, chimie, physiologie, etc., sont incomparables. Deux sciences nouvelles ont été créées, qui couronnent l'édifice, la psychologie et l'histoire, l'étude méthodique de l'homme et de la vie sociale. Enfin, l'effort d'Auguste Comte et de ses successeurs a été de classer et d'unifier toutes les sciences dans une sorte de *Somme scientifique*, en dehors de toute conception métaphysique et théologique. Par ses applications, la science change les conditions d'existence de l'homme et des sociétés humaines, par ses théories elle nous révèle de plus en plus l'ordre et l'harmonie de l'Univers, *rerum concordia discors* ; elle porte à concevoir le divin, selon la belle expression de Taine, comme l'Esprit des lois universelles.

On ne saurait parler de faillite de la science qu'à propos de prétentions qui ne lui appartiennent pas. Rigoureusement, elle ne peut dépasser l'expérience sensible. Sur les questions suprêmes que l'homme s'est posées dès qu'il a commencé à réfléchir, — l'origine du mal, les attributs divins, la nécessité des actions humaines, le fondement de l'obligation morale, — nous savons, en dehors de la foi, « ce qu'on en a su dans tous les âges, c'est-à-dire fort peu de chose ». Bien loin d'éclairer le problème de notre destinée, la science, en révélant à l'homme sa place dans la nature, a rendu ce problème insoluble. A mesure que la sphère de nos connaissances s'agrandit, elle est en contact avec une plus vaste étendue de ténèbres.

La philosophie, ce roman de la nature et de l'âme, nous a offert des solutions nouvelles de l'éternelle énigme, ou plutôt a rajeuni les solutions anciennes sous des mots nouveaux. Hegel a développé l'idée féconde d'évolution de *devenir*. L'Absolu, la Chose en soi de Kant, a changé de costume pour s'appeler la *Volonté* de Schopenhauer, l'*Inconscient* de Hartmann, l'*Inconnaissable* de Spencer, et c'est bien là son véritable nom. Le progrès de la métaphysique semble consister dans le criticisme kantien, dans une connaissance de plus en plus certaine des bornes de l'esprit humain, semblable à l'écureuil en cage, réduit à tourner toujours dans le même cercle fermé.

Parallèlement au progrès des sciences et de la philosophie, le réveil religieux a été général au dix-neuvième siècle. Il s'est traduit par la multiplication des sectes protestantes et des ordres catholiques. L'Église romaine semblait dans un état désespéré à la fin du dix-huitième siècle : elle s'est relevée avec une vigueur nouvelle. La lutte entre l'Église et la Révolution s'est poursuivie en France avec des alternatives de succès et de revers. Mais qui oserait dire : « Ceci tuera cela. » L'Eglise a résisté à de formidables assauts, à la conquête de Rome, au *Culturkampf*. La barque de Pierre a été conduite à travers les orages par un des plus grands hommes qui aient illustré l'histoire de la Papauté.

Des entreprises ont été tentées pour constituer une morale théorique en dehors de la révélation et des sanctions religieuses. Pratiquement, les hommes sont-ils devenus meilleurs ? C'est une question. Peut-être y a-t-il substitution de vices et de vertus plutôt que progrès véritable. Notre sensibilité ne pourrait tolérer le spectable des tortures et des supplices qui ve-

naient à peine de disparaître il y a cent ans. La philanthropie se répand, la charité, dans la société mondaine, devient une manière de sport. Tolstoï a ses partisans, mais Nietzsche, qui exalte la dureté, ne manque pas de sectateurs. Les guerres d'Afrique nous prouvent que les peuples civilisés reprennent aisément la férocité originelle. Les crimes et les délits ne diminuent guère. L'alcoolisme exerce de croissants ravages. Nos grandes cités jouissent, il est vrai, d'nne sécurité relative. Nombre de malandrins se contentent de fructueuses escroqueries de Bourse. Les *formes* de nos passions, dans la vie privée, se sont adoucies sensiblement, et nous devons nous féliciter de cet adoucissement, sans pouvoir nous enorgueillir d'une amélioration essentielle.

Enfin, sommes-nous plus heureux que nos pères ? La gaieté était jadis plus fréquente. On affrontait avec plus de force, plus de résignation, les épreuves de la vie. Notre sensibilité s'est affinée, est devenue plus vibrante. Au sein du bien-être nous sommes tourmentés par plus de désirs et plus sujets à l'ennui, au milieu même de la variété et de l'agitation, que dans le calme de l'habitude. L'amour est plus exigeant, l'ambition plus générale, les aspirations plus complexes. Le bonheur est le prix de la modération et non le fruit du progrès. La civilisation ne nous apporte pas un bonheur tout fait, car le bonheur n'est pas, comme le flambeau de la vérité, chose objective et transmissible, c'est un état subjectif et personnel, infiniment fragile, puisque la souffrance d'un seul désir non satisfait efface tous les biens. De subtiles maladies de l'âme commencent à se répandre. La folie et le suicide enflent leur budget de victimes. Jamais poètes n'exprimèrent une plainte aussi profonde, amère et

désespérée que celle qui s'exhale de l'œuvre d'un Byron, d'un Shelley, d'un Sully Prudhomme, et il était donné à notre âge de voir la philosophie du néant (1) couvrir d'un crêpe immense la terre et les cieux.

Optimisme et pessimisme, foi et incroyance, individualisme et socialisme, nationalisme et esprit cosmopolite, amour de la paix et passion pour la guerre, haine de races et luttes de classes, le siècle qui vient de finir a heurté tous ces sentiments contraires dans une ardente mêlée ; il les lègue au siècle qui s'ouvre. Et tout le monde sera d'accord pour reconnaître que notre temps est le plus agité, c'est-à-dire le plus vivant de tous les âges

(1) Léopardi.

TABLE DES MATIÈRES

24 7-03. — Tours, imprimerie E. Arrault et Cie.

